الاعتصام

بالكتاب والسنّة

دراسة مبسّطة في مسائل فقهيّة مهمّة

تأليف

العلّامة الفقيه جعفر السّبحاني

دار الأضواء

الإعتصام

بالكتاب والسنّة

دراسة مبسَّطة في مسائل فقهيَّة مهمَّة

تأليف

الاستاذ العلّامة

جعفر السبحاني

اسم الكتاب: الإعتصام بالكتاب والسنّة.

المؤلف: الاستاذ العلاّمة جعفر السبحاني.

الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام

الطبعة: الثالثة ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩ م

مقدّمة المجمع العالمي لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ :

بسم الله الرحمن الرحيم

ولله الحمد والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

وبعد:

فإنّ الوحدة الإسلامية هي من أهم خصائص الأُمّة الإسلامية التي أكّد عليها القرآن الكريم ودعا كل مسلم للعمل على تحقيقها، وخطّط لها بشتّى الأساليب.

وأعلن أنّ هذه الوحدة ليست وحدة مصالح، ولا وحدة مكان أو عنصر وإنّما هي وحدة قلوب، وهبها الله تعالى التآلف والتحابّ وهو أمر لا يتحقّق عبر الوسائل المادية مهما تعاظمت ... وبها تمّ الانتصار الإسلامي الأوّل على كل طواغيت الكفر وأساطين الاستكبار فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وبالمؤمنينَ * وأَلّفَ بينَ قلوبِهِم لَوْ أَنفقْتَ ما في الأرضِ جميعاً ما أَلّفْتَ بين قلوبِهِم ولكِنَّ اللهَ أَلّفَ بَيْنَهُمْ إِنّهُ عزيزٌ حكيمٌ﴾ (الأنفال ٦٢ ـ ٦٣).

وقد ظن البعض أنّها وحدة عاطفية ممّا يجعلها واهيةً أيضاً إلاّ أنّ الحقيقة هي أنّها وحدة قلوب، وليس القلب عاطفة لا تقوم على أُسس عقلية كما أنّه ليس عقلاً مجرّداً يبتعد عن التجسّد العاطفي، إنّه التحام الوعي بالإحساس ... وهكذا الوحدة الإسلامية .. انّها تنطلق من أُسس عقائدية متينة واقعية تنير الوجود الإنساني بأنوارها وتصوغ الأحاسيس بلطفها كما تصوغ المفاهيم عن الكون والحياة والانسان تماماً، وحينئذ يشكل المجموع (العقيدة، والمفاهيم والأحاسيس) القاعدة الأساسية لقيام المجتمع الإسلامي الرصين الواحد.

ولا ريب في أنّ الإسلام أراد من كل نظمه أن تساهم في إغناء هذه الحقيقة والمساهمة الفاعلة في إيجاد أُمّة موحّدة تغييرية تعمل جادة لتحقيق هدف الخلقة على المستوىٰ الحضاري التاريخي الممتد. ومن هذه النظم الإسلامية نفس نظام الاجتهاد الذي يعبّر عن أروع صورة للمرونة الإسلامية كما تعبّر عن أرضية الخصوبة الفكرية المستمرة وطبيعي أن يعلن الإسلام وهو المبدأ الواقعي حرية الاجتهاد والاستنباط نظراً لأنّه دين الحياة، ونظراً لأنّه يعطي رأيه في كل واقعة، والوقائع متكثّرة والإسلام إذ يفتح باب الاجتهاد يمنح المتخصّصين والعلماء كل القواعد وكل المنابع الواضحة، ويعيّن كل الشروط التي تضمن للعملية الاجتهادية أن تبقى في الخط العام تنتج وتثمر وتتعامل مع الواقع منطلقة من الرؤية المبدئية فإذا الاجتهاد، انطلاقة مبدئية، وثراء علمي وقدرة على استيعاب الجديد وامتداد مع المسيرة الفطرية الصافية نحو الغد المرسوم هكذا شاء الله تعالى للاجتهاد أن يكون مصدر عظمة، ومصدر توحّد، ولا ضير في أن تختلف النتائج وتختلف الآراء إن كانت جميعاً في الخط العام .. وما ورد من النصوص الناهية عن الاختلاف إنّما تنصب علىٰ الموقف العملي الاجتماعي والسياسي للأمّة في حين تصوّر البعض أنّها تشير للاختلاف الاستنباطي الفقهي أو المفهومي وليس الأمر كذلك.

هذه الحقائق كان ينبغي للقادة والعلماء أن يعلنوها بكل صراحة وأن يمرّنوا الأُمّة عليها وهذا هو ما أكّده الإسلام ورسوله العظيم وأهل بيته الطاهرون، ومن هنا أمكننا أن نقول إنّ مدرسة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كانت من أهم المدارس مرونة ورحابة صدر، يجلس فيها أئمّة المذاهب لينهلوا من علومها ويرشفوا من معينها الصافي بروح الاخوة والمحبة الخالصة.

إلاّ أنّ عصور الظلمة، ودسائس الأعداء، وجهل البعض حول هذه الحالة الأخوية مع الأسف أدّت إلى حالات تنافر وتباعد، وتصوّر بعض العامة أنّ الاختلاف في الآراء الفقهية يعني الاختلاف في المواقف الإسلامية الاجتماعية.

وهذا الكتاب القيّم يعبّر عن محاولة علمية جادة تجمع بين الرأي العلمي القوي والنظرة الاجتماعية القويمة واللغة السمحة لبيان الموقف في بعض الموارد الفقهية المختلف فيها ممّا يؤكّد ما قلناه ... وسماحة آية الله الشيخ السبحاني رجل غني عن التعريف ... خصوصاً وانّ نتاجه العلمي الثر وقدرته الاستقلالية الفائقة تبدو بوضوح من كتبه الكثيرة والغزيرة بمعلوماتها.

وإنّنا إذ نسأل الله جلّ وعلا أن يوفّق كل القرّاء الكرام للانتهال من هذا المنهل العذب لنرجوه عزّ وجلّ أن يوفقنا جميعاً لوعي أهداف رسالتنا والعمل بجد ووعي على تحقيقها بما نستطيع إنّه السميع المجيب.

الشيخ محمّد علي التسخيري

الأمين العام للمجمع العالمي لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ

مقدمة المؤلف :

بسم الله الرحمن الرحيم

المذاهب الفقهية تراث إسلامي ثمين

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله نبي الرحمة وعترته الأُسوة، وعلى من اهتدى بهداهم واعتصم بالعروة الوثقى.

بُني الإسلام على دعامتين: العقيدة والشريعة.

فالعقيدة تتكفّل البحث عن الله سبحانه وصفاته وأفعاله. والشريعة تبحث عن وظائف العباد أمام الله وأمام أنبيائه وعباده. فلكل من المجالين رجال وأبطال خدموا الإسلام بآرائهم وأفكارهم وأقلامهم.

فالمناهج الكلامية تحاول أن تشقّ الطريق وصولاً إلى الواقع كما أنّ المذاهب الفقهية تسعى إلى كشف الستر عن وجه الأحكام الواقعية. والحقّ لا يتلخّص في منهج دون منهج أو في مذهب دون آخر، إذ لازم ذلك بطلان سائر المناهج والمذاهب من رأس وإن كانت تتميّز بقلّة الخطأ وكثرته. ومع ذلك فللمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد.

إنّ الطريق المهيع لكسح الخلاف، وتقريب السُّبل، وتداني الآراء؛ هو دراسة الآراء والمقارنة ما بينها في العقيدة والشريعة، فعند ذلك يتجلّى الحقّ في اطار النقاش بصورة واضحة ويرجع المخطئ المنصف عن خطئه، ويُدعم الحق برجوع الآخر إليه.

إنّ المذاهب الفقهية ثمرة ناضجة لدراسة الكتاب والسنّة وتراث إسلامي وصل إلينا من المشايخ الكبار فللخلف النظر إليها بالاكبار والتقدير، فإنّها جهود رجال نذروا حياتهم في استثمار تلك الشجرة الطيبة. ولكن ذلك لا يعني عدم جواز النقاش فيها على ضوء المنطق الصحيح فانّ التقاء الفكرين أشبه بالتقاء

الأسلاك الكهربائية التي يتفجّر منها النور.

ففي ضوء هذا الأصل نستعرض في هذه الرسالة مسائل فقهية اختلف فيها مذهب فقهاء الشيعة مع سائر المذاهب الفقهية وليس الاختلاف ناجماً عن الرغبة في الاطاحة بالحق. بل هو أمر طبيعيّ في كل علم له مسائل نظرية تستنبط من أُصول وضوابط. فابتغاء الوفاق في جميع المسائل أمر في غير محلّه.

وقد سبقنا في هذا النمط من البحث سيّدنا الجليل العلاّمة الأكبر السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي (١٢٩٠ ـ ١٣٧٧) المغفور له، فآثرنا مواقفه وخطواته، ومشينا على الخط الذي مشى عليه في النقاش والجدال في كتابه المعروف بـ «مسائل فقهية» وإن كانت المسائل مختلفة جوهراً لكنّها متشاكلة عرضاً واستدلالاً.

وقد اخترنا للبحث المسائل التالية ورتّبناها حسب ترتيب الكتب الفقهية:

١ ـ مسح الرجلين أو غسلهما.
٢ ـ التثويب في أذان صلاة الفجر.
٣ ـ وضع اليد اليمنى على اليسرى في القراءة.
٤ ـ السجود على الأرض أو ما أُنبت منها.
٥ ـ الخمس في الأرباح والمكاسب.
٦ ـ الزواج المؤقت.
٧ ـ الاشهاد على الطلاق.
٨ ـ الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد.
٩ ـ الحلف بالطلاق.
١٠ ـ الطلاق في الحيض والنفاس.
١١ ـ الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث.
١٢ ـ ارث المسلم من الكافر.
١٣ ـ التوريث بالعصبة.
١٤ ـ حكم الفرائض إذا عالت.
١٥ ـ التقيّة.

وبما أنّا صدرنـا في هذه المسائل عن الأحاديث المرويّة عن أئمّـة أهل البيت بعد الاستضاءة مـن الكتاب والسنّـة، فيطيب لنا البحث في الخاتمة حـول مصادر علـومهم ليكون كالأساس لكلّ ما نقلنا عنهم. وإن كان حسب وضع الكتاب خاتمة المطاف.

وإنـّي أتقـدّم بكتابي هـذا إلى حملة لواء التقـريب بين المسلمين ودعاتـه في جميع أصقـاع العالم الإسـلامي وبهذه الأبيـات الـرائعـة التي تفجّـرت من روح مـوّارة تسعى لصالح تقـريب المسلمين ولا تهدأ حتى تتحقّق تلك الأُمنية بأحسن مـا يمكن إن شاء الله تعالى.

فيـم التفــرّق والكتــاب المرجـع	قلبــاً إلى قلــب يضــم ويجمــعُ
فيـم التفــرّق والنبـيّ محمــد	ينهى عـن الصف الشتيـت ويـردعُ
الـوحـدة البيضـاء نهج نبيّنــا	فعــلام نهجُ نبيّنـا لا يُتْبَـعُ
الـوحـدة البيضـاء صخـرة عـزّنـا	فعـلام صخـرة عـزِّنـا تتصـدّعُ
إنّ الخلاف طـريـق كـلّ مضـلـل	مهما يُـزيـن قبحـه ويـرقّـعُ
الـديـن ديـن الله لا ديـن الهوى	فتـوحّـدوا بطـريقـه وتسرّعـوا
يـا مـن تُفـرِّقُنـا وتنقـض صفَّنـا	هبطـت عليك مصيبـة لا تـرفـعُ (١)

ونحن وجميع المؤلّفين الإسـلاميين كما يصفهم شاعـر الأهرام، محمد حسـن عبد الغني المصري:

إنّـا لتجمعنـا العقيــدة أُمّــة	ويضمّنـا ديـن الهدى أتبــاعـا
ويـؤلّـف الإسـلام بينِ قلـوبنـا	مهما ذهبنـا في الهوى أشيـاعـا

اللّهمّ إنّا نرغب إليك في دولة كريمة تعزّ بها الإسلام وأهله،

وتُذِلُّ بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك،

والقادة إلى سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة.

قم ـ الحوزة العلمية

جعفر السبحاني

١٦ رمضان المبارك ١٤١٣ هـ

---

١ ـ الأبيات للأُستاذ: محمود البغدادي ـ دام علاه ـ.

المسألة الأُولى:

مسح الرجلين أو غسلهما في الوضوء

اختلف المسلمون في غسل الرجلين ومسحهما، فذهب الأئمّة الأربعة إلى أنّ الواجب هو الغسل وحده، وقالت الشيعة الإمامية: إنّه المسح، وقال داود بن علي والناصر للحق من الزيدية: يجب الجمع بينهما وهو صريح الطبري في تفسيره: ونقل عن الحسن البصري: إنّه مخيّر بينهما[1].

وممّا يثير العجب اختلاف المسلمين في هذه المسألة، مع أنّهم رأوا وضوء رسول الله ﷺ كلّ يوم وليلة في موطنه ومهجره، وفي حضره وسفره، ومع ذلك اختلفوا في هذه المسألة التي هي من أشدّ المسائل ابتلاءً، وهذا يعرب عن أنّ الاجتهاد لعب في هذه المسألة دوراً عظيماً، فجعل أوضح المسائل أبهمها.

إنّ الذكر الحكيم تكفّل ببيان المسألة وما أبقى فيها إبهاماً واعضالاً، وقد بيّنها رسول الله ﷺ كذلك، ومن هنا فلابد من الجزم بأنّ المسلمين كانوا قد اتّفقوا على فعل واحد، وإلاّ فما كان هذا الأمر يخفى، إذن فلا محيص من القول بأنّ الحاضرين في عصر النزول فهموا من الآية معنىً واحداً: إمّا المسح أو

١ـ الطبري: التفسير: ٦/ ٨٦ ومفاتيح الغيب: ١١/ ١٦٢ والمنار: ٦/ ٢٢٨.

الغسل، ولم يتردّدوا في حكم الرجلين أبداً. ولو خفي حكم هذه المسألة بعد رحلة الرسول ﷺ على الأجيال الآتية فلا غرو في أن يخفى على المسلمين حكم أكثر المسائل.

وليس فيها شيء أوثق من كتاب الله فعلينا دراسة ما جاء فيه، قال سبحانه: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلوٰةِ فَاغْسِلُوا وجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِقِ وامْسَحُوا بِرؤوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الكَعْبَيْنِ﴾ [١] وقد اختلف القرّاء في قراءة: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فمنهم من قرأ بالفتح، ومنهم من قرأ بالكسر. إلاّ أنّه من البعيد أن تكون كلّ من القراءتين موصولة إلى النبيّ ﷺ فإنّ تجويزهما يضفي على الآية ابهاماً واعضالاً، ويجعل الآية لغزاً، والقرآن كتاب الهداية والارشاد، وتلك الغاية تطلب لنفسها الوضوح وجلاء البيان،خصوصاً فيما يتعلّق بالأعمال والأحكام التي يبتلى بها عامّة المسلمين، ولا تقاس بالمعارف والعقائد التي يختصّ الامعان فيها بالأمثل فالأمثل.

وعلى كلّ تقدير فممّن حقّق مفاد الآية وبيّنها الإمام الرازي في تفسيره، نقل كلامه بتلخيص ـ وسيوافيك مفصل كلامه في آخر البحث ـ :

قال: حجّة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله: ﴿وأرجلكم﴾ وهما:

الأوّل: قرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم ـ في رواية أبو بكر عنه ـ بالجرّ.

الثاني: قرأ نافع وابن عامر وعاصم ـ في رواية حفص عنه ـ بالنصب.

---

١ ـ المائدة/ ٦.

أمّا القراءة بالجرّ فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس فكما وجب المسح في الرأس، فكذلك في الأرجل.

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الجرّ على الجوار؟ كما في قوله: «جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ» وقوله: «كَبيرُ أُناسٍ في بِجادٍ مَزَمّلٍ» .

قيل: هذا باطل من وجوه:

١ـ إنّ الكسر على الجوار معدود من اللحن الذي قد يتحمّل لأجل الضرورة في الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه.

٢ـ إنّ الكسر على الجوار انّما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله: «جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ» فإنّ «الخَرِب» لا يكون نعتاً للضبّ بل للجحر، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل.

٣ـ إنّ الكسر بالجوار إنّما يكون بدون حرف العطف وأمّا مع حرف العطف فلم تتكلّم به العرب.

وأمّا القراءة بالنصب فهي أيضاً توجب المسح، وذلك لأنّ ﴿برؤوسكم﴾ في قوله: ﴿فامسحوا برؤوسكم﴾ في محل النصب [1] بامسحوا لأنّه المفعول به، ولكنّها مجرورة لفظاً بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس، وجاز الجر عطفاً على الظاهر.

١ـ يقال: ليس هذا بعالم ولا عاملا. قال الشاعر:

معاوي انّنا بشر فاسجح   فلسنا بالجبال ولا الحديدا

لاحظ: المغني لابن هشام: الباب الرابع.

ونزيد بياناً أنّه على قراءة النصب يتعيّن العطف على محل برؤوسكم، ولا يجوز العطف على ظاهر ﴿أيديكم﴾ لاستلزامه الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة أجنبية وهو غير جائز في المفرد، فضلاً عن الجملة.

هذا هو الذي يعرفه المتدبّر في الذكر الحكيم، ولا يسوغ لمسلم أن يعدل عن القرآن إلى غيره، فإذا كان هو المهيمن على جميع الكتب السماوية، فأولى أن يكون مهيمناً على ما في أيدي الناس من الحقّ والباطل، والمأثورات التي فيها الحديث ذو شجون . مع كونها متضاربة في المقام، فلو ورد فيها الأمر بالغسل، فقد جاء فيها الأمر بالمسح، رواه الطبري عن الصحابة والتابعين نشير إليه على وجه الاجمال.

١ـ ابن عباس، قال: الوضوء غسلتان ومسحتان.

٢ـ كان أنس إذا مسح قدميه بلّهما، ولمّا خطب الحجّاج وقال: ليس شيء من ابن آدم أقرب إلى خبثه في قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما، قال أنس: صدق الله وكذب الحجّاج، قال الله: ﴿**وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ وكان أنس إذا مسح قدميه بلّهما.

٣ـ عكرمة، قال: ليس على الرجلين غسل وإنّما نزل فيهما المسح.

٤ـ الشعبي قال: نزل جبرئيل بالمسح وقال: ألا ترى انّ التيمّم أن يُمسَحَ ما كان غسلاً ويُلْغى ما كان مسحاً.

٥ـ عامر: أُمر أن يمسح في التيمّم ما أُمر أن يغسل بالوضوء، وأُبطل ما أُمر أن يمسح في الوضوء: الرأس والرجلان. وقيل له: إنّ أُناساً يقولون: إنّ جبرئيل نزل

بغسل الرجلين فقال: نزل جبرئيل بالمسح.

٦ـ قتادة: في تفسير الآية: افترض الله غسلتين ومسحتين.

٧ـ الأعمش: قرأ ﴿وأرجلكم﴾ مخفوضة اللام.

٨ ـ علقمة: قرأ ﴿أرجلكم﴾ مخفوضة اللام.

٩ـ الضحاك: قرأ ﴿وأرجلكم﴾ بالكسر.

١٠ ـ مجاهد: مثل ما تقدّم [١].

وهؤلاء من أعلام التابعين وفيهم الصحابيان: ابن عباس وأنس وقد أصفقوا على المسح وقراءة الجر الصريحة في تقديم المسح على الغسل، وجمهور أهل السنّة يحتجّون بأقوالهم في مجالات مختلفة فلماذا أُعرض عنهم في هذا المجال المهم والحساس في عبادة المسلم.

إنّ القول بالمسح هو المنصوص عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ ، وهم يسندون المسح إلى النبيّ الأكرم ﷺ، ويحكون وضوءه به، قال أبو جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ»؟ ثمّ أخذ كفّاً من الماء فصبّها على وجهه ... إلى أن قال: ثمّ مسح رأسه وقدميه.

وفي رواية أُخرى: ثمّ مسح ببقيّة ما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء [٢].

وفي ضوء هذه الروايات والمأثورات اتّفقت الشيعة الإمامية على أنّ الوضوء

١ـ الطبري: التفسير: ٦/ ٨٢ـ٨٣.

٢ـ الحرّ العاملي: الوسائل ١، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٩ و ١٠.

غسلتان ومسحتان، وإلى ذلك يشير السيّد بحر العلوم في منظومته الموسومة بالدرة النجفيّة:

إنّ الوضوء غسلتان عندنا ومسحتان والكتاب معنا
فالغسل للوجه ولليدين والمسح للرأس وللرجلين

وبعد وضوح دلالة الآية، واجماع أئمّة أهل البيت على المسح، واستناداً إلى جملة الأدلّة الواضحة التي ذكرنا بعضاً منها، فانّ القول بما يخالفها يبدو ضعيفاً ولا يصمد أمام النقاش، إلاّ أنّا سنحاول أن نورد الوجوه التي استدل بها القائلون بالغسل ليتبيّن للقارئ الكريم مدى ضعف حجّيتها:

١ـ إنّ الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، ويكون غسل الأرجل يقوم مقام مسحها [1].

يلاحظ عليه: أنّ أخبار الغسل معارضة بأخبار المسح، وليس شيء أوثق من كتاب الله، فلو دلّ على لزوم المسح لا يبقى مجال لترجيحه على روايات المسح. والقرآن هو المهيمن على الكتب والمأثورات، والمعارض منها للكتاب لا يقام له وزن.

وأعجب من ذلك قوله: إنّ الغسل مشتمل على المسح، مع أنّهما حقيقتان مختلفتان، فالغسل إمرار الماء على المغسول، والمسح إمرار اليد على الممسوح [2]

١ـ مفاتيح الغيب: ١١/ ١٦٢.

٢ـ قال سبحانه حاكياً عن سليمان: ﴿رُدّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ والأعْناقِ﴾ ـ ص/ ٣٣ ـ أي مسح بيده على سوق الصافنات الجياد وأعناقها.

وهما حقيقتان مختلفتان لغة وعرفاً وشرعاً، ولو حاول الاحتياط لوجب الجمع بين المسح والغسل، لا الاكتفاء بالغسل.

٢ـ ما روي عن علي -عليه السّلام- من أنّه كان يقضي بين الناس فقال: «﴿وأرجلكم﴾ هذا من المقدّم والمؤخّر في الكلام فكأنّه سبحانه قال: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق واغسلوا أرجلكم وامسحوا برؤوسكم)».

لكنّه يرد: بأنّ أئمّة أهل البيت كالباقر والصادق -عليهما السّلام- أدرى بما في البيت، وهما اتّفقا على المسح، وهل يمكن الاتّفاق على المسح مع اعتقاد كبيرهم بالغسل؟! إنّ المؤكد هو أنّ هذه الرواية موضوعة عن لسان الإمام ليثيروا الشك بين أتباعه وشيعته. ولا نعلّق على احتمال التقديم والتأخير شيئاً، سوى أنّه يجعل معنى الآية شيئاً مبهماً في المورد الذي يطلب فيه الوضوح، إذ هي المرجع للقروي والبدوي، وللحاضر عصر النزول، والغائب عنه، فيجب أن يكون على نسق ينتقل منه إلى المراد، ثمّ إنّه أيّ ضرورة اقتضت هذا التقديم والتأخير، مع إنّه كان من الممكن ذكر الأرجل بعد الأيدي من دون تأخير؟ ولو كان الدافع إلى التأخير هو بيان الترتيب، وإنّ غسل الأرجل بعد مسح الرأس، فكان من الممكن أن يُذكر فعله ويقال: (فامسحوا برؤوسكم واغسلوا أرجلكم إلى الكعبين). كلّ ذلك يعرب عن أنّ هذه محاولات فاشلة لتصحيح الاجتهاد تجاه النص وما عليه أئمّة أهل البيت من الاتّفاق على المسح.

٣ـ ما روي عن ابن عمر في الصحيحين قال: تخلّف عنّا رسول الله ﷺ في سفره، فأدركنا وقد أرهقنا العصر، وجعلنا نتوضّأ ونمسح على أرجلنا، قال: فنادى

بأعلى صوته : «ويل للأعقاب من النار» ـ مرتين أو ثلاث ـ [١].

ويرد هذا الاستدلال: أنّ هذه الرواية على تعيّن المسح أدلّ من دلالتها على غسل الرجلين، فإنّها صريحة في أنّ الصحابة يمسحون، وهذا دليل على أنّ المعروف عندهم هو المسح، وما ذكره البخاري من أنّ الانكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار على بعض الرجل، اجتهاد منه، وهو حجّة عليه لا على غيره، فكيف يمكن أن يخفى على ابن عمر حكم الرجلين حتى يمسح رجليه عدّة سنين إلى أن ينكر عليه النبيّ المسح؟!

على أنّ للرواية معنى آخر تؤيّده بعض المأثورات، فقد روي: أنّ قوماً من أجلاف العرب، كانوا يبولون وهم قيام، فيتشرشر البول على أعقابهم وأرجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة، وكان ذلك سبباً لذلك الوعيد [٢] ويؤيّد ذلك ما يوصف به بعض الأعراب بقولهم: بوّال على عقبيه، وعلى فرض كون المراد ما ذكره البخاري، فلا تقاوم الرواية نص الكتاب.

٤ـ روى ابن ماجة القزويني عن أبي إسحاق عن أبي حيّة، قال: رأيت عليّاً توضّأ فغسل قدميه إلى الكعبين ثمّ قال: «أردت أن أُريكم طهور نبيّكم» [٣].

يلاحظ عليه: أنّ أبا حيّة مجهول لا يعرف، ونقله عنه أبو إسحاق الذي شاخ ونسي واختلط وترك الناس روايته [٤] أضف إليه أنّه يعارض ما رواه عنه أهل

١ـ صحيح البخاري ج١ كتاب العلم ص ١٨ باب من رفع صوته، الحديث ١.

٢ـ مجمع البيان: ٢/ ١٦٧.

٣ـ سنن ابن ماجة: ١/ ١٧٠ باب ما جاء في غسل القدمين الحديث الأوّل.

٤ـ لاحظ التعليقة لسنن ابن ماجة ١٧٠ وميزان الاعتدال للذهبي: ٤/ ٥١٩، برقم ١٠١٣٨ وص ٤٨٩ باب «أبو إسحاق».

بيته، وأئمّة أهل بيته، خصوصاً من لازمه في حياته وهو ابن عباس كما مرّ.

٥ـ قال صاحب المنار: وأقوى الحجج اللفظية على الإمامية جعل الكعبين غاية طهارة الرجلين، وهذا لا يحصل إلاّ باستيعابهما بالماء، لأنّ الكعبين هما العظمان الناتئان في جانبي الرجل.

وهذا القول يلاحظ عليه: أنّا نفترض أنّ المراد من الكعبين هو ما ذكره، لكنّا نسأله: لماذا لا تحصل تلك الغاية إلاّ باستيعابهما بالماء؟ مع أنّه يمكن تحصيل تلك الغاية بمسحهما بالنداوة المتبقية في اليد، والاختبار سهل، و نحن لا نرى في العمل اعضالاً وعسراً.

٦ـ وقال: إنّ الإمامية يمسحون ظاهر القدم إلى معقد الشراك عند المفصل بين الساق والقدم، ويقولون هو الكعب، ففي الرجل كعب واحد على رأيهم، فلو صحّ هذا لقال: إلى الكعاب كما قال في اليدين: ﴿إلى المرافق﴾ [1].

أقول: إنّ المشهور بين الإمامية هو تفسير الكعب بقبّة القدم التي هي معقد الشراك، وهناك من يذهب إلى أنّ المراد هو المفصل بين الساق والقدم، وذهب قليل منهم إلى أنّ المراد هما العظمان الناتئان في جانبي الرجل. وعلى كلّ تقدير، يصح اطلاق الكعبين، وإن كان حدّ المسح هو معقد الشراك أو المفصل، فيكون المعنى: (فامسحوا بأرجلكم إلى الكعبين منكم) إذ لا شك أنّ كلّ مكلّف يملك كعبين في رجليه.

١ـ المنار: ٦/ ٢٣٤.

أضف إلى ذلك: أنّه لو صحّ التفسير بما ذكره فإنّه يجب أن يوسع الممسوح ويحدّد بالعظمين الناتئين لا أن يبدّل المسح بالغسل، وكأنّه تخيّل أنّ المسح بالنداوة المتبقّية في اليد لا يتحقّق بها، وأنّه تجفّ إليد قبل الوصول إليهما.

ولعمري أنّ هذه اجتهادات واهية، وتخرّصات لا قيمة لها في مقابل الذكر الحكيم.

٧ـ آخر ما عند صاحب المنار في توجيه غسل الأرجل هو التمسّك بالمصالح، حيث قال: لا يعقل لإيجاب مسح ظاهر القدم باليد المبلّلة بالماء حكمة، بل هو خلاف حكمة الوضوء، لأنّ طروء الرطوبة القليلة على العضو الذي عليه غبار أو وسخ يزيده وساخة، وينال اليد الماسحة حظ من هذه الوساخة.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره استحسان لا يُعرَّج عليه مع وجود النص، فلا شك أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية ولا يجب علينا أن نقف عليها، فأي مصلحة في المسح على الرأس ولو بمقدار اصبع أو اصبعين حتى قال الشافعي: إذا مسح الرأس باصبع واحدة أو بعض اصبع أو باطن كفه، أو أمر مَن يمسح له أجزأه ذلك؟!

وهناك كلمة قيّمة للإمام شرف الدين الموسوي نأتي بنصها، قال ـ رحمه الله ـ: نحن نؤمن بأنّ الشارع المقدّس لاحظ عباده في كل ما كلّفهم به من أحكامه الشرعية، فلم يأمرهم إلاّ بما فيه مصلحتهم، ولم ينههم إلاّ عمّا فيه مفسدة لهم، لكنّه مع ذلك لم يجعل شيئاً من مدارك تلك الأحكام منوطاً من حيث المصالح والمفاسد بآراء العباد، بل تعبّدهم بأدلّة قويّة عيّنها لهم، فلم يجعل لهم مندوحة

عنهـا إلى ما سـواها. وأوّل تلـك الأدلّة الحكيمـة كتاب الله عـزّ وجلّ، وقـد حكم بمسح الـرؤوس والأرجل في الوضـوء، فلا منـدوحة عن البخـوع لحكمه، أمّـا نقاء الأرجل من الدنـس فلابدّ من احرازه قبل المسـح عليها عملاً بأدلّة خـاصّة دلّت على اشتراط الطهارة في أعضـاء الوضوء قبـل الشروع فيه [١]. ولعلّ غسل رسـول الله ﷺ رجليه ـ المدعى في أخبار الغسل ـ إنّما كـان من هذا الباب ولعلّه كان من بـاب التبرّد، أو كان من بـاب المبـالغة في النظـافة بعـد الفـراغ من الوضـوء. والله أعلم [٢].

❁ ❁ ❁

ثمّ إنّ هنـاك لفيفـاً من أهـل السنّة اعترفـوا بما ذكـرنـا من أنّ المستفـاد من الكتاب هو المسح لا الغسل، ويطيب لي نقل نصوصهم:

١ ـ قـال ابن حـزم: إنّ القـرآن نـزل بـالمسح، قـال الله تعـالى: ﴿**وامسحوا برءوسكم وأرجلكم**﴾ وسـواء قرئ بخفـض اللام أو بفتحهـا هي على كل حـال عطف على الـرؤوس: إمّـا على اللفظ وإمّـا على الموضع، لا يجوز غير ذلك، لأنّـه لا يجوز أن يحال بين المعطوف والمعطوف عليه بقضية مبتدأة. وهكذا جاء عن ابن عباس: نزل القرآن بالمسح ـ يعني في الرجلين ـ في الوضوء.

وقد قال بـالمسح على الرجلين جماعة من السلف، منهـم علي بن أبي طالب

١ـ ولذا ترى حفـاة الشيعة والعمال منهم ـ كأهل الحرث وأمثالهم وسائر من لا يبـالون بطهارة أرجلهم في غير أوقات العبادة المشروطة بـالطهارة ـ إذا أرادوا الوضوء غسلوا أرجلهـم ثمّ توضّأوا فمسحوا عليها نقيّة جافّة.

٢ـ مسائل فقهية: ٨٢.

وابن عباس والحسن وعكرمة والشعبي وجماعة غيرهم، وهو قول الطبري، ورويت في ذلك آثار.

منها أثر من طريق همام، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة: ثنا علي بن يحيى بن خلاد عن أبيه، عن عمه ـ هو رفاعة بن رافع ـ أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنّها لا تجوز صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله عزّ وجلّ ثمّ يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح رأسه ورجليه إلى الكعبين».

وعن إسحاق بن راهويه: ثنا عيسى بن يونس، عن الأعمش، عن عبد خير، عن علي: «كنت أرى باطن القدمين أحق بالمسح حتى رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهرهما».

ثمّ إنّه ذكر خبر «ويل للأعقاب من النار» واستظهر منها أنّه يستفاد من الخبر شيء زائد على ما في الآية، ويكون ناسخاً لما فيها، والأخذ بالزائد واجب.

ولكنّك عرفت أنّ هذا الخبر ـ على فرض صحّته ـ لا يهدف إلى ما يرتئيه من وجوب الغسل، وقد عرفت معنى الرواية.

ثمّ قال: وقال بعضهم: إنّه سبحانه وتعالى قال في الرجلين: ﴿**إلى الكعبين**﴾ كما قال في الأيدي: ﴿**إلى المرافق**﴾ ، دلّ على أنّ حكم الرجلين حكم الذراعين.

فأجاب عنه بقوله: ليس ذكر المرفقين والكعبين دليلاً على وجوب غسل ذلك، لأنّه تعالى قد ذكر الوجه ولم يذكر في مبلغه حدّاً، وكان حكمه الغسل، لكن لما أمر الله تعالى في الذراعين بالغسل كان حكمهما الغسل، وإذا لم يذكر ذلك في

الرجلين وجب أن لا يكون حكمهما ما لم يذكر فيها إلاّ أن يوجبه نصّ آخر.

قال علي: والحكم للنصوص لا للدعاوي والظنون. وبالله تعالى التوفيق [١].

٢ـ قال الإمام الرازي: اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما، فنقل القفّال في تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر: أنّ الواجب فيهما المسح ، وهو مذهب الإمامية من الشيعة. وقال جمهور الفقهاء والمفسرين: فرضهما الغسل، وقال داود الأصفهاني: يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمّة الزيدية. وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري: المكلف مخيّر بين المسح والغسل.

حجّة من قال بوجوب المسح مبنية على القراءتين المشهورتين في قوله ﴿وأرجلكم﴾ فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب، فنقول: أمّا القراءة بالجر فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: هذا كسر على الجوار كما في قوله: جحر ضبّ خرب. وقوله : كبير أُناس في بجاد مزمل.

قلنا: هذا باطل من وجوه: **الأوّل**: أنّ الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لأجل الضرورة في الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه.

وثانيها: أنّ الكسر إنّما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس، كما في

١ـ ابن حزم: المحلّى: ٢/ ٥٦ برقم ٢٠٠.

قوله: جحر ضب خرب، فإنّ من المعلوم بالضرورة أنّ الخرب لا يكون نعتاً للضب بل للجحر، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل.

وثالثها: أنّ الكسر بالجوار إنّما يكون بدون حرف العطف، وأمّا مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب، وأمّا القراءة بالنصب فقالوا أيضاً: إنّها توجب المسح. وذلك لأنّ قوله: ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ فرؤوسكم في محل النصب ولكنّها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس، والجر عطفاً على الظاهر، وهذا مذهب مشهور للنحاة.

إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنّه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله: ﴿**وأرجلكم**﴾ هو قوله: ﴿**وامسحوا**﴾ ويجوز أن يكون هو قوله: ﴿**فاغسلوا**﴾ لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله ﴿**وأرجلكم**﴾ هو قوله ﴿**وامسحوا**﴾ فثبت أنّ قراءة ﴿**وأرجلكم**﴾ بنصب اللام توجب المسح أيضاً، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح. ثمّ قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنّها بأسرها من باب الآحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.

واعلم أنّه لا يمكن الجواب عن هذا إلاّ من وجهين: أنّ الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه [1]، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأنّ غسل الرجل يقوم مقام مسحها، والثاني: أنّ فرض الرجلين محدود إلى الكعبين، والتحديد إنّما جاء في الغسل لا في المسح.

---

١ ـ قد عرفت الجواب عنه فيما سبق.

والقوم أجابوا عنه بوجهين: الأوّل: أنّ الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم، وعلى هذا التقدير فيجب المسح إلى ظهر القدمين.

والثاني: أنّـهم سلّموا أنّ الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق، إلاّ أنّـهم التزموا أنّـه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلى هذين الموضعين، وحينئذ لا يبقى هذا السؤال [1].

٣ـ إنّ الزمخشري لمّا سلّم بأنّ قراءة الجر تجرّه إلى القول بوجوب المسح أراد التخلّص منه بقوله:

فإن قلت: فما تصنع بقراءة الجر ودخولها في حكم المسح؟

قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصبّ الماء عليها، فكانت مظنّة للإسراف المذموم المنهية عنه، فعطفت على الثالث «الرؤوس» الممسوح لا لتمسح ولكن لينبّه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء عليها [2].

يلاحظ عليه: أنّ الوجوه والأيدي مظنّة للإسراف المذموم مثل الأرجل، فلماذا نبّه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء في خصوص الأرجل دون غيرهما مع كون الجميع مظنّة للإسراف في صبّ الماء.

ولا يخفى أنّه تفلسف في تفسير الآية بشيء تافه لا يرضى به الذوق العربي. فإنّه لو صحّ ما ذكره من الفلسفة فإنّما يصحّ فيما إذا أُمن من الإلتباس لا في مثل المقام الذي لا يؤمن منه، ويحمل ظاهر اللفظ على وجوب المسح من دون التفات لما ذكره من النكتة البديعة!.

١ـ الإمام الرازي: مفاتيح الغيب: ١١/ ١٦١.

٢ـ الزمخشري: الكشاف: ١/ ٤٤٩.

المسألة الثانية :

التثويب [1] في أذان صلاة الفجر

اتفقت الشيعة الإمامية ـ تبعاً للنصوص المتضافرة من أئمة أهل البيت ـ على أنّ الأذان ـ ومثله الإقامة ـ من صميم الدين ومن شعائره، أنزله الله سبحانه على قلب سيّد المرسلين وأنّ الله الذي فرض الصلاة، هو الذي فرض الأذان، وأنّ منشئ الجميع واحد، ولم يشارك في تشريعه أيّ ابن أُنثى، لا في اليقظة ولا في المنام. ففي جميع فصوله من التكبير إلى التهليل مسحة إلٰهية، وعذوبة وإخلاص، وسموّ المعنى وفخامته، تثير شعور الإنسان إلى مفاهيم أرقى، وأعلى وأنبل ممّا في عقول الناس. ولو حاولت يد التشريع الانساني أن تضيف فصلاً إلى فصوله أو تقحم جملة في جُمله لأصبح المضاف كالحصى بين الدرر والدراري.

والفصل الأول من فصوله يشهد على أنّه سبحانه أكبر من كل شيء وبالتالي: أقدر وأعظم وأنّ غيره من الموجودات وإن بلغ من العظمة ما بلغ، ضئيل وصغير عنده خاضع لمشيئته.

والفصل الثاني يشهد على أنّه سبحانه هو الإلٰه في صفحة الوجود وأنّ ما سواه سراب ما أنزل الله به من سلطان.

١ـ سيوافيك معنى التثويب في محلّه فانتظر.

وثـالث الفصـول، يشهـد على أنّ محمّـداً ﷺ رسـوله، الـذي بعثه لإبـلاغ رسالاته وإنجاز دعوته.

ففي نهاية ذلك الفصل يتبدّل صراحه واعـلانه من الشهادة، إلى الدعوة إلى الصلاة التي فرضها والتي بها يتّصل الانسان بعـالم الغيب، وفيها يمتزج خشوعه، بعظمة الخالق، ثمّ الدعوة إلى الفلاح والنجاح، وخير العمل [1] التي تنطوي عليها الصلاة.

وفي نهاية الدعوة إلى الفلاح وخير العمل، يعود ويذكر الحقيقة الأبدية التي صرّح بها في أوليات فصوله ويقول: الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلاّ الله، لا إلٰه إلاّ الله.

هذه هي حقيقة الأذان وصورته والجميع سبيكة واحدة أفرغتها يد التشريع السماوي في قالب جملٍ، تحكي عن حقائق أبدية، تصدّ الانسان عن الإنكباب في شواغل الدنيا وملاذّها.

هذا ما يحسّه كل إنسان واع منصت للأذان، ومتدبر في فصوله ومعـانيه، ولكن هنا حقيقة مرّة لا يمكن لي ولا لغيري إخفاؤها ـ بشرط التجرّد عن كل رأي مسبق، أو تعصّب لمذهب ـ وهو أنّ المؤذّن إذا انحـدر من الـدعوة إلى الصـلاة، والفلاح وخير العمـل ـ في أذان صلاة الفجـر ـ إلى الإعلان بأنّ الصـلاة خير من النوم ، فكأنّما ينحدر من قمة البلاغة إلى كلامٍ عارٍ عن الرفعة والبداعة، يُعلِن شيئاً يعرفه الصبيان ومن دونهم، يصيح ـ بجدٍ وحماسٍ ـ على شيء لا يجهله إلاّ من يجهل البديهيـات، فإنّ صراخه واعـلانه بـأنّها خير من النوم، أشبـه بصراخ من يُعلن في محتشد كبير بأنّ الاثنين نصف الأربعة.

١ ـ سيأتي أنّه من فصول الأذان أُسقط منها لغاية خاصة.

هذا هـو الذي أحسسته عندمـا تشرفت بزيـارة بيت الله الحرام عام ١٣٧٥ وأنا أستمـع للأذان في الحرمين الشريفين، ولم تزل تجول في ذهني ومخيلتـي أنّ هذا الفصل ليـس من كـلام الوحي وانّها أُقحـم بسبب، بين فصـول الأذان، فهذا مـا دعاني إلى البحث والتنقيب في هذا الموضوع فلم أر بدّاً من البحث عن أمرين:

١ـ كيفية تشريـع الأذان ودراسة تاريخه.

٢ـ ما هو السبب لدخول هذا الفصل بين فصول الأذان.

المقام الأوّل : كيفية تشريـع الأذان ودراسة تاريخه:

اتفق أئمّة أهل البيت على أنّ الله سبحانه هو المشرّع لـلأذان، وانّه هبط به جبرئيل وعلّمـه رسول الله وهو علّمـه بلالاً، ولم يشارك في تشريعه أحـد. وهذا عندهم من الأُمور المسلّمة، نذكر بعض ما أثر عنهم:

١ـ روى ثقـة الإسلام الكليني بسند صحيـح عن زرارة و الفضيل، عن أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قـال: لمّا أُسري برسـول الله ﷺ إلى السماء فبلـغ البيـت المعمور، وحضرت الصـلاة، فأذّن جبرئيل ـ عليه السلام ـ وأقـام فتقدم رسـول الله ﷺ وصفّت الملائكة والنبيون خلف محمّد ﷺ.

٢ـ روى أيضـاً بسنـد صحيـح عن الإمـام الصـادق ـ عليه السلام ـ قــال: لمّا هبـط جبرئــيل بـالأذان على رســول الله ﷺ كـان رأســـه في حجـــر علي ـ عليه السلام ـ فأذّن جبرئيل وأقام [1] فلمّا انتبه رسول الله ﷺ قال: علي سمعت؟ قال:

١ـ لا منافاة بين الروايتين وكم نزل أمين الوحي بآية واحدة مرّتين، والغاية من التأذين في الأوّل غيرها في الثاني كما هو واضح لمن تدبّر.

نعم[١] قال: حفظتَ؟ قال: نعم .قال: ادع لي بلالاً، فدعا علي -عليه السلام- بلالاً فعلّمه.

٣ـ روى أيضاً بسند صحيح أو حسن عن عمر بن أذينة عن الصادق -عليه السلام- قال: تروي هؤلاء؟ فقلت: جعلت فداك في ماذا؟ فقال: في أذانهم ... فقلت: إنّهم يقولون إنّ أُبيّ بن كعب رآه في النوم. فقال: كذبوا فانّ دين الله أعزّ من أن يرى في النوم. قال: فقال له سدير الصيرفي: جعلت فداك فأحدث لنا من ذلك ذكراً. فقال أبو عبد الله (الصادق) : إنّ الله تعالى لمّا عرج بنبيه ﷺ إلى سماواته السبع إلى آخره[٢].

٤ـ وروى محمد بن مكي الشهيد في الذكرى عن فقيه الشيعة في أوائل القرن الرابع، أعني ابن أبي عقيل العماني أنّه روى عن الإمام الصادق: أنّه لعن قوماً زعموا أنّ النبيّ أخذ الأذان من عبد الله بن زيد[٣] فقال: ينزل الوحي على نبيكم فتزعمون أنّه أخذ الأذان من عبد الله بن زيد[٤].

وليست الشيعة متفردة في هذا النقل عن أئمة أهل البيت، فقد روى الحاكم وغيره نفس النقل عنهم و إليك بعض ما أثر في ذلك المجال عن طريق أهل السنّة.

١ـ كان علي -عليه السلام- محدَّثاً وهو يسمع كلام الملك. لاحظ صحيح البخاري وشرحه: إرشاد الساري: ٦/ ٩٩ وغيره باب رجال يُكلَّمون من غير أن يكونوا أنبياء ... روى عن النبيّ أنّه قال: لقد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل ...

٢ـ الكليني: الكافي: ٣/ ٣٠٢ باب بدء الأذان الحديث ١ـ ٢ وباب النوادر ص ٤٨٢ الحديث ١. وسيأتي أنّه ادّعى رؤية الأذان في النوم ما يقرب من أربعة عشر رجلاً.

٣ـ سيوافيك نقله عن السنن.

٤ـ وسائل الشيعة: الجزء ٤/ ٦١٢، الباب الأوّل من أبواب الأذان والاقامة، الحديث ٣.

٥ـ روى الحاكم عن سفيان بن الليل قال: لمّا كان من الحسن بن علي ما كان، قدمت عليه المدينة قال: فقد ذكروا عنده الأذان فقال بعضنا: إنّما كان بدء الأذان برؤيا عبد الله بن زيد، فقال له الحسن بن علي: إنّ شأن الأذان أعظم من ذلك، أذَّن جبرئيل في السماء مثنى، وعلّمه رسول الله وأقام مرة مرة [1] فعلّمه رسول الله [2].

٦ـ روى المتقي الهندي عن هارون بن سعد عن الشهيد زيد بن الإمام علي ابن الحسين عن آبائه عن علي: أنّ رسول الله ﷺ عُلِّمَ الأذان ليلة أُسري به وفرضت عليه الصلاة [3].

٧ـ روى الحلبي عن أبي العلاء، قال: قلت لمحمد بن الحنفية: إنّا لنتحدّث أنّ بدء الأذان كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه، قال: ففزع لذلك محمد بن الحنفية فزعاً شديداً وقال: عمدتم إلى ما هو الأصل في شرائع الإسلام، ومعالم دينكم، فزعمتم أنّه كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه، يحتمل الصدق والكذب وقد تكون أضغاث أحلام، قال: فقلت له: هذا الحديث قد استفاض في الناس. قال: هذا والله الباطل ... [4].

٨ـ روى المتقي الهندي عن مسند رافع بن خديج: لمّا أُسري برسول الله إلى السماء أُوحي إليه بالأذان فنزل به فعلّمه جبرئيل. (الطبراني في الأوسط عن ابن عمر) [5].

١ـ المروي عنهم ـ عليهم السلام ـ أنّ الإقامة مثنى مثنى إلاّ الفصل الأخير وهو مرة.

٢ـ الحاكم: المستدرك: ٣/ ١٧١، كتاب معرفة الصحابة.

٣ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٦/ ٢٧٧ برقم ٣٩٧.

٤ـ برهان المدني الحلبي: السيرة: ٢/ ٢٩٧.

٥ـ المتقي الهندي: ٨/ ٣٢٩ برقم ٢٣١٣٨، فصل في الأذان.

٩ـ ويظهر ممّا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: قال عطاء: إنّ الأذان كان بوحي من الله سبحانه [١].

١٠ـ قال الحلبي: ووردت أحاديث تدل على أنّ الأذان شرّع بمكة قبل الهجرة، فمن تلك الأحاديث ما في الطبراني عن ابن عمر ... ونقل الرواية الثامنة [٢].

هذا هو تاريخ الأذان وطريق تشريعه أخذته الشيعة من عين صافية من أُناسٍ هم بطانة سنّة الرسول يروي صادق عن صادق حتى ينتهي إلى الرسول.

وأمّا غيرهم فقد رووا في تاريخ تشريع الأذان أُموراً لا تصح نسبتها إلى الرسول الأعظم، يروون أنّ الرسول كان مهتمّاً بأمر الصلاة ولكن كان متحيراً في انّه كيف يجمع الناس إلى الصلاة، مع بُعدِ الدار وتفرّق المهاجرين والأنصار في أزِقّة المدينة، فاستشار أصحابه في حلّ العقدة فأشاروا إليه بعدة أُمور:

١ـ أن يستعين بنصب الراية فإذا رأوها آذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه.

٢ـ أشاروا إليه باستعمال القُبع أي بوق اليهود، فكرهه النبي.

٣ـ أن يستعين بالناقوس كما يستعين به النصارى، كرهه أوّلاً ثمّ أمر به فعمل من خشب ليضرب به للناس حتى يجتمعوا للصلاة.

كان النبي الأكرم على هذه الحالة إذ جاء عبد الله بن زيد وأخبر رسول الله بأنّه كان بين النوم واليقظة إذ أتاه آت فأراه الأذان، وكان عمر بن الخطاب قد رآه

١ـ عبد الرزاق: همام الصنعاني (١٢٦ـ ٢١١): المصنف: ١/ ٤٥٦ برقم ١٧٧٥.

٢ـ الحلبي: السيرة: ٢/ ٢٩٦ باب بدء الأذان ومشروعيته.

قبل ذلك بعشرين يوماً فكتمه ثمّ أخبر به النبي فقال: ما منعك أن تخبرني؟ فقال: سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت، فقال رسول الله: يا بلال قم فانظر ما يأمرك به عبد الله بن زيد فعلّمه، فتعلّم بلال الأذان وأذّن.

هذا مجمل ما يرويه المحدثون حول تاريخ تشريع الأذان، فتجب علينا دراسة أسناده ومتونه، وإليك البيان.

روايات حول كيفية تشريع الأذان:

١ـ روى أبو داود (٢٠٢ ـ ٢٧٥) قال: حدّثنا عباد بن موسى الختلي، وزياد بن أيوب، ـ وحديث عباد أتم ـ قالا: ثنا هشيم، عن أبي بشر، قال زياد: أخبرنا أبو بشر، عن أبي عمير بن أنس، عن عمومة له من الأنصار، قال: اهتمّ النبيّ ﷺ للصلاة كيف يجمع الناس لها، فقيل له: انصب راية عند حضور الصلاة، فإذا رأوها آذن بعضهم بعضاً، فلم يعجبه ذلك، قال: فذكر له القُبْع ـ يعني الشبور ـ قال زياد: شبور اليهود، فلم يُعجبه ذلك، وقال: «هو من أمر اليهود» قال: فذكر له الناقوس فقال: «هو من أمر النصارى».

فانصرف عبد الله بن زيد (بن عبد ربّه) وهو مهتم لهمّ رسول الله ﷺ، فأُري الأذان في منامه، قال: فغدا على رسول الله ﷺ فأخبره فقال (له): يا رسول الله، إنّي لبين نائم ويقظان، إذ أتاني آت فأراني الأذان، قال: وكان عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ قد رآه قبل ذلك فكتمه عشرين يوماً[1]، قال: ثمّ أخبر النبي ﷺ فقال

١ـ أفيصح في منطق العقل أن يكتم الإنسان تلك الرؤيا التي فيها إراحة للنبيّ وأصحابه عشرين يوماً، ثم يعلّل ذلك ـ بعد سماعها من ابن زيد ـ بأنّه استحيا ...

لـه: «ما منعـك أن تخبرني» ؟ فقال: سبقنـي عبد الله بـن زيد فـاستحييت، فقـال رسول الله ﷺ: «يا بلال، قم فانظر ما يأمرك به عبد الله بن زيد فافعله» قال: فأذّن بلال، قال أبو بشر: فأخبرني أبو عمير أنّ الأنصار تزعم أنّ عبد الله بن زيد لولا أنّه كان يومئذ مريضاً، لجعله رسول الله ﷺ مؤذناً.

٢ـ حـدثنا محمـد بن منصور الطـوسي، ثنا يعقـوب، ثنا أبي، عن محمـد بن إسحاق، حدثني محمـد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن محمـد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربّه، قال: حدثني أبي: عبد الله بن زيد، قال: لمّا أمر رسول الله ﷺ بالناقـوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي، وأنـا نائم، رجل يحمل ناقـوساً في يـده فقلت: يا عبد الله، أتبيـع الناقوس؟ قـال: وما تصنع بـه؟ فقلت: ندعو به إلى الصلاة قال: أفـلا أدلّك على ما هو خير من ذلك؟ فقلت (له): بلى، قال: فقال تقول:

الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إلٰه إلاّ الله، أشهد أن لا إلٰه إلاّ الله، أشهد أنّ محمداً رسول الله، أشهـد أنّ محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلاّ الله.

قال: ثمّ استأخر عني غير بعيد ثمّ قال: وتقول إذا أقمت الصلاة:

الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إلٰه إلاّ الله، أشهـد أنّ محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الفـلاح، قد قامت الصلاة، قد قـامت الصلاة، الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلاّ الله.

فلمّـا أصبحت أتيت رسول الله ﷺ فأخبرته بما رأيت فقال: «إنّها لرؤيا حق

إن شاء الله، فقم مع بلال فالق عليه ما رأيت فليؤذّن به، فانّه أندى صوتاً منك». فقمت مع بلال، فجعلت أُلقيه عليه ويؤذّن به، قال: فسمع ذلك عمر بن الخطاب وهو في بيته فخرج يجر رداءه ويقول: والذي بعثك بالحق يا رسول الله لقد رأيت مثل ما رأى، فقال رسول الله ﷺ: فللّه الحمد»[1].

ورواه ابن ماجة (٢٠٧ ـ ٢٧٥) بالسندين التاليين:

٣ـ حدثنا أبو عبيد: محمد بن ميمون المدني، ثنا محمد بن سلمة الحرّاني، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا محمد بن إبراهيم التيمي، عن محمد بن عبد الله بن زيد عن أبيه، قال: كان رسول الله قد همَّ بالبوق، وأمر بالناقوس فنُحِتَ، فأُري عبد الله بن زيد في المنام ... إلخ.

٤ـ حدثنا: محمد بن خالد بن عبد الله الواسطي: ثنا أبي، عن عبد الرحمان بن إسحاق، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه: أنّ النبي استشار الناس لما يهمّهم إلى الصلاة فذكروا البوق فكرهه من أجل اليهود، ثمّ ذكروا الناقوس فكرهه من أجل النصارى، فأُري النداء تلك الليلة رجل من الأنصار يقال عبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب ...

قال الزهري: وزاد بلال في نداء صلاة الغداة: الصلاة خير من النوم، فأقرّها رسول الله ...[2].

ورواه الترمذي بالسند التالي:

٥ـ حدثنا سعد بن يحيى بن سعيد الأموي، حدثنا أبي، حدثنا محمد بن

١ـ أبو داود: السنن: ١/ ١٣٤ـ١٣٥ برقم ٤٩٨ـ ٤٩٩ تحقيق محمد محيي الدين.

٢ـ ابن ماجه: السنن: ١/ ٢٣٢ـ٢٣٣ باب بدء الأذان، برقم ٧٠٦ ـ ٧٠٧.

إسحاق عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن محمد بن عبد الله بن زيد، عن أبيه قال: لمّاأصبحنا أتينا رسول الله فأخبرته بالرؤيا ... إلخ.

٦ـ وقال الترمذي: وقد روى هذا الحديث إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق أتمَّ من هذا الحديث وأطول، ثم أضاف الترمذي: وعبد الله بن زيد هو ابن عبد ربّه، ولا نعرف له عن النبي ﷺ شيئاً يصحّ إلاّ هذا الحديث الواحد في الأذان[1].

هذا ما رواه أصحاب السنن المعدودة من الصحاح أو الكتب الستة ولها من الأهمية ما ليس لغيرها كسنن الدارمي أو الدارقطني أو ما يرويه ابن سعد في طبقاته، والبيهقي في سننه، ولأجل تلك المكانة الخاصّة فصلنا ما روي في السنن المعروفة، عمّا روي في غيرها.

فلندرس هذه الروايات متناً وسنداً حتّى تتّضح الحقيقة ثمّ نذكر بقية النصوص الواردة في غيرها فنقول:

هذه الروايات لا تصلح للاحتجاج:

إنّ هذه الروايات غير صالحة للاحتجاج لجهات شتى:

الأُولى: لا تتفق مع مقام النبوّة:

إنّه سبحانه بعث رسوله لإقامة الصلاة مع المؤمنين في أوقات مختلفة. وطبع القضية يقتضي أن يعلّمه سبحانه كيفية تحقق هذه الأُمنية. فلا معنى لتحيّر النبيّ

١ـ الترمذي: السنن: ١/ ٣٥٨، باب ما جاء في بدء الأذان برقم ١٨٩.

أياماً طويلـة أو عشرين يوماً على ما في الرواية الأُولى التـي رواها أبو داود وهو لا يدري كيف يحقّـق المسؤولية الملقاة على عـاتقه، فتارة يتوسّل بهذا، وأُخـرى بذاك حتى يرشد إلى الأسبـاب والوسائل التي تؤمِّن مقصوده، مع أنّـه سبحانه يقول في حقّه: ﴿وكانَ فضلُ اللهِ عليكَ عَظيماً﴾ (النساء/ ١١٣) والمقصود من الفضل هو العلم بقرينة ما قبله: ﴿وعلَّمكَ ما لَـمْ تَكُنْ تَعلَم﴾ .

إنّ الصلاة والصيام من الأُمور العباديـة وليسا كالحرب والقتال الذي ربّما كان النبـي يتشاور فيـه مع أصحابـه ولم يكن تشاوره في كيفيـة القتال عـن جهله بالأصلح، وإنّما كان لأجل جلب قلوبهم كما يقول سبحانه:

﴿ولو كُنتَ فَظّاً غَليظَ القَلبِ لانفَضُّوا مِنْ حَولكَ فَاعفُ عَنهُمْ واستغفرلهم الأمرِ فإذا عَزمتَ فتوكَّلْ عَلَـى اللهِ﴾ (آل عمران/ ١٥٩).

أليس من الوهن في أمر الدين أن تكون الرؤيا والأحلام والمنامات من أفراد عاديين، مصدراً لأمر عبادي في غاية الأهمية كالأذان والإقامة ؟ ...

إنّ هذا يـدفعنا إلى القول بأنّ كون الـرؤيا مصدراً للأذان أمـر مكذوب على الشريعة. ومن القـريب جداً أنّ عمـومة عبد الله بن زيـد هـم الذين أشـاعوا تلك الرؤيا وروّجوها، لتكون فضيلة لبيوتاتهم وقبائلهم. ولذلك نرى في بعض المسانيد أنّ بني عمومتـه هم رواة هذا الحديث، وأنّ من اعتمد عليهم انّما كـان لحسن ظنّه بهم.

الثانية: انّها متعارضة جوهراً:

إنّ الروايات الواردة حول بدء الأذان وتشريعه متعارضة جوهراً من جهات:

١ـ إنّ مقتضى الروايـة الأُولى (رواية أبي دواد) أنّ عمـر بـن الخطاب رأى الأذان قبل عبد الله بن زيد بعشرين يوماً. ولكن مقتضى الرواية الرابعة (رواية ابن ماجة) أنّه رأى في نفس الليلة التي رأى فيها عبد الله بن زيد.

٢ـ إنّ رؤيـا عبد الله بن زيد هـو المبدأ للتشريع، وأنّ عمـر بن الخطاب لمّا سمع الأذان جاء إلى رسـول الله وقال: إنّه أيضـاً رأى نفس تلك الرؤيـا ولم ينقلها إليه استحياءً.

٣ـ إنّ المبدأ بـه، هو نفس عمر بن الخطاب، لا رؤياه لأنّـه هو الذي اقترح النداء بـالصلاة الذي هو عبـارة أُخرى عن الأذان، روى الترمذي في سننـه وقال: كان المسلمون حين قدموا المدينة ... ـ إلى أن قال:ـ وقال بعضهم: اتّخذوا قرناً مثل قرن اليهود، قال: فقال عمر بن الخطاب: أوَلا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟ قال: فقال رسول الله ﷺ: يا بلال قم فناد بالصلاة، أي الأذان.

نعم فسّـر ابن حجر النداء بالصـلاة بـ«الصلاة جامعة» [1] ولا دليل على هذا التفسير.

ورواه النسائي والبيهقي في سننهما [2].

٤ـ إنّ مبدأ التشريع هو نفس النبي الأكرم.

روى البيهقي: ... فـذكروا أن يضربـوا ناقوسـاً أو ينوّروا نـاراً فأُمـر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. قال: ورواه البخاري عن محمد بن عبد الوهاب ورواه

١ـ الحلبي: السيرة النبوية: ٢/ ٢٩٧.

٢ـ الترمـذي: السنـن: ١/ ٣٦٢ رقم ١٩٠، النسائي: السنـن: ٢/ ٣، البيهقي: السنن: ١/ ٣٨٩ في باب بدء الأذان الحديث الأوّل.

مسلم عن إسحاق بن عمار [١].

فمع هذا الاختلاف في النقل كيف يمكن الاعتماد على هذه النقول.

الثالثة: انّ الرائي كان أربعة عشر شخصاً لا واحداً:

يظهر ممّا رواه الحلبي أنّ الرائي للأذان لم يكن منحصراً بابني زيد والخطاب، بل ادّعى أبو بكر أنّه أيضاً رأى نفس مـا رأياه وقيل: انّه ادّعى سبعة من الأنصار، وقيل: أربعة عشر [٢] كلّهم ادّعوا أنّهم رأوا في الرؤيا الأذان، وليست الشريعة ورداً لكل وارد، فاذا كـانت الشريعة والأحكام خـاضعة للرؤيا والأحـلام فعلى الإسلام السلام. فالرسول ﷺ يستسقي تشريعاته من الوحي لا من أحلامهم.

الرابعة: التعارض بين نقلي البخاري وغيره:

إنّ صريح صحيح البخـاري أنّ النبي أمر بـلالاً في مجلس التشاور بـالنداء للصلاة وعمر حـاضر حين صدور الأمر، فقد روى عن ابن عمـر: كان المسلمون حين قدمـوا المدينة يجتمعـون فيتحيّنون الصلاة، ليس ينـادى لها فتكلّموا يـوماً في ذلك فقال بعضهم: اتّخذوا ناقوساً مثل نـاقوس النصارى، وقال بعضهم: بل قرناً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أوَ لا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟ فقال رسول الله: يا بلال قم فناد بالصلاة [٣].

وصريح أحاديث الرؤيا: أنّ النبي إنّما أمر بلالاً بالنداء عند الفجر إذ قصّ

١ـ البيهقي: السنن: ١/ ٣٩٠. الحديث ١ و ٢.
٢ـ الحلبي: السيرة الحلبية: ٢/ ٣٠٠.
٣ـ البخاري: الصحيح: ١/ ١٢٠ باب بدء الأذان.

عليه ابن زيد رؤياه ذلك بعد الشورى بليلة ـ في أقل ما يتصوّر ـ ولم يكن عمر حاضراً وإنّما سمع الأذان وهو في بيته، خرج وهو يجر ثوبه ويقول: والذي بعثك بالحق يا رسول الله لقد رأيت مثل ما رأى.

وليس لنا حمل ما رواه البخاري على النداء بـ «الصلاة جامعة» وحمل أحاديث الرؤيا على التأذين بالأذان، فانّه جمع بلا شاهد أوّلاً، ولو أمر النبي بلالاً برفع صوته بـ «الصلاة جامعة» لحلّت العقدة ثانياً، ورفعت الحيرة خصوصاً إذا كررت الجملة «الصلاة جامعة» ولم يبق موضوع للحيرة وهذا دليل على أنّ أمره بالنداء، كان بالتأذين بالأذان المشروع [١].

هذه الوجوه الأربعة ترجع إلى دراسة مضمون الأحاديث وهي بوحدها كافية في سلب الركون اليها. وإليك دراسة أسنادها واحداً بعد الآخر. وهي بين موقوف لا يتّصل سندها بالنبي الأكرم، ومسند مشتمل على مجهول أو مجروح أو ضعيف متروك، وإليك البيان حسب الترتيب السابق.

أمّا الرواية الأُولى التي رواها أبو داود فهي ضعيفة:

١ـ تنتهي الرواية إلى مجهول أو مجاهيل، لقوله: عن عمومة له من الأنصار.

٢ـ يروي عن العمومة، أبو عمير بن أنس، فيذكره ابن حجر ويقول فيه: روى عن عمومة له من الأنصار من أصحاب النبي في رؤية الهلال وفي الأذان.

وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث.

وقال ابن عبد البر: مجهول لا يحتج به [٢].

١ـ شرف الدين: النص والاجتهاد: ١٣٧.

٢ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١٢/ ١٨٨ برقم ٧٦٧.

وقال جمال الـدين: هـذا ما حـدث به في الموضـوعين: رؤية الهلال والأذان جميع ما له عندهم [١].

أمّا الرواية الثانية: فقد جاء في سندها من لا يصح الاحتجاج به نظير:

١ـ محمـد بن إبـراهيم بن الحارث بن خـالد التيمـي: أبو عبـد الله المتوفـى حدود عام ١٢٠.

قال أبـو جعفر العقيلي عن عبـد الله بن أحمد بن حنبل: سمعـت أبي وذكر محمد بن إبراهيـم التيمي المدني فقال: في حديثه شيء، يروي أحـاديث مناكير، أو منكرة [٢].

٢ـ محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، فانّ أهل السنّة لا يحتجون برواياته، وإن كان هو الأساس لـ «سيرة ابن هشام ـ المطبوعة ـ».

قال أحمد بن أبي خيثمة: سئل يحيى بن معين عنه فقال: ... ضعيف عندي سقيم ليس بالقوي.

وقال أبو الحسن الميموني: سمعت يحيـى بن معين يقول: محمد بن إسحاق ضعيف، وقال النسائي: ليس بالقوي [٣].

٣ـ عبد الله بن زيد، راوية الحديـث و كفى في حقّه أنّه قليل الحديث، قال الترمـذي: لا نعرف لـه شيئـاً يصح عـن النبي إلاّ حـديث الأذان، قـال الحاكم: الصحيح: أنّه قُتل بأُحـد، والروايات عنه كلّها منقطعة، قـال ابن عدي: لا نعرف

١ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٣٤/ ١٤٢ برقم ٧٥٤٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٤/ ٣٠٤.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٤/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤، ولاحظ تاريخ بغداد: ١/ ٢٢١ـ٢٢٤.

له شيئاً يصح عن النبيّ إلاّ حديث الأذان [١].

وروى الترمذي عن البخاري: لا نعرف له إلاّ حديث الأذان [٢].

وقال الحاكم: عبد الله بن زيد هو الذي أُرِيَ الأذان، الذي تداوله فقهاء الإسلام بالقبول ولم يخرج في الصحيحين لاختلاف الناقلين في أسانيده [٣].

وأمّا الرواية الثالثة: فقد اشتمل السند على محمد بن إسحاق بن يسار، ومحمد بن إبراهيم التيمي، وقد تعرّفت على حالهما كما تعرفت على أنّ عبد الله بن زيد كان قليل الرواية، والروايات كلّها عنه منقطعة.

وأمّا الرواية الرابعة: فقد جاء في سندها

١ ـ عبد الرحمان بن إسحاق بن عبد الله المدني.

قال يحيى بن سعيد القطان: سألت عنه بالمدينة، فلم أرهم يحمدونه وكذلك قال علي بن المديني.

وقال علي أيضاً: سمعت سفيان وسئل عن عبد الرحمان بن إسحاق، قال: كان قدرياً فنفاه أهل المدينة فجاءنا هاهنا مقتل الوليد فلم نجالسه.

وقال أبو طالب: سألت أحمد بن حنبل عنه فقال: روى عن أبي الزناد أحاديث منكرة.

وقال أحمد بن عبد الله العجلي: يكتب حديثه وليس بالقوي.

---

١ ـ السنن: الترمذي: ١/ ٣٦١، ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٥/ ٢٢٤.

٢ ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ١٤/ ٥٤١.

٣ ـ الحاكم: المستدرك: ٣/ ٣٣٦.

وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به.

وقال البخاري: ليس ممّن يعتمد على حفظه ... ولا يعرف له بالمدينة تلميذ إلاّ موسى الزمعي، روى عنه أشياء في عدّة منها اضطراب.

وقال الدارقطني: ضعيف يرمى بالقدر. وقال أحمد بن عدي: في حديثه بعض ما ينكر ولا يتابع [١].

٢ـ محمد بن عبد الله الواسطي (١٥٠ ـ ٢٤٠) فيعرّفه جمال الدين المزّي بقوله: قال ابن معين: لا شيء، وأنكر روايته عن أبيه، وقال أبو حاتم: سألت يحيى بن معين فقال: رجل سوء كذاب، وأخرج أشياء منكرة، وقال أبو عثمان سعيد بن عمر البردعي: وسألته ـ أبا زرعة ـ عن محمد بن خالد، فقال: رجل سوء، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال: يخطئ ويخالف [٢].

وقال الشوكاني بعد نقل الرواية: وفي اسناده ضعف جدّاً [٣].

وأمّا الرواية الخامسة: فقد جاء في سندها:

١ـ محمد بن إسحاق بن يسار.

٢ـ محمد بن الحارث التيمي.

٣ـ عبد الله بن زيد.

وقد تعرّفت على جرح الأوّلين، وانقطاع السند في كل ما يرويان عن الثالث

١ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ١٦/ ٥١٩ برقم ٣٧٥٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٥/ ١٣٩ برقم ٥١٧٨.

٣ـ الشوكاني: نيل الأوطار: ٢/ ٤٢.

وبذلك يتضح حال السند السادس فلاحظ.

هذا ما ورد في الصحاح. أمّا ما ورد في غيرها فنذكر منه ما رواه الإمام أحمد، والدارمي، والدارقطني في مسانيدهم، والإمام مالك في موطئه، وابن سعد في طبقاته والبيهقي في سننه وإليك البيان:

ألف ـ ما رواه الإمام أحمد في مسنده:

روى الإمام أحمد رؤيا الأذان في مسنده عن عبد الله بن زيد بأسانيد ثلاثة [١]:

١ ـ قد ورد في السند الأول زيد بن الحباب بن الريان التميمي (المتوفّى ٢٠٣ هـ).

وقد وصفوه بكثرة الخطأ وله أحاديث تستغرب عن سفيان الثوري من جهة اسنادها، وقال ابن معين: أحاديثه عن الثوري مقلوبة [٢].

كما اشتمل على عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربّه، وليس له في الصحاح والمسانيد إلاّ رواية واحدة وهي هذه، وفيها فضيلة لعائلته، ولأجل ذلك يقل الاعتماد عليها.

كما اشتمل الثاني على محمد بن اسحاق بن يسار الذي تعرَّفت عليه.

واشتمل الثالث على محمد بن إبراهيم الحارث التيمي، مضافاً إلى محمد بن إسحاق، وينتهي إلى عبد الله بن زيد وهو قليل الحديث جداً.

١ ـ الإمام أحمد: المسند: ٤/ ٤٢ـ٤٣.

٢ ـ الذهبي: ميزان الاعتدال: ٢/ ١٠٠ برقم ٢٩٩٧.

وقد جاء في الرواية الثانية بعد ذكر الرؤيا وتعليم الأذان لبلال:

إنّ بلالاً أتى رسول الله فوجده نائماً فصرخ بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم، فأُدخلت هذه الكلمة في التأذين إلى صلاة الفجر.

ب ـ ما رواه الدارمي في مسنده:

روى رؤيا الأذان الدارمي في مسنده بأسانيد، كلها ضعاف وإليك الأسانيد وحدها:

١ـ أخبرنا محمد بن حميد، ثنا سلمة، حدثني محمد بن إسحاق وقد كان رسول الله حين قدمها ... الخ.

٢ـ نفس هذا السند وجاء بعد محمد بن إسحاق: حدّثني هذا الحديث، محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربّه عن أبيه بهذا الحديث.

٣ـ أخبرنا محمد بن يحيى، ثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد، عن ابن إسحاق ... والباقي نفس ما جاء في السند الثاني [1].

والأول منقطع، والثاني والثالث مشتملان على محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي وقد عرفت حاله، كما تعرفت على حال ابن إسحاق.

ج ـ ما رواه الإمام مالك في الموطأ:

روى الإمام مالك رؤيا الأذان في موطئه: عن يحيى، عن مالك، عن يحيى

١ـ الدارمي: السنن: ١/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩ باب بدء الأذان.

ابن سعيد أنّه قال: كان رسول الله قد أراد أن يتّخذ خشبتين يضرب بها ... [١].

والسند منقطع، والمراد يحيى بن سعيد بن قيس المولود عام ٧٠ وتوفي بالهاشمية سنة ١٤٣ [٢].

د ـ ما رواه ابن سعد في طبقاته:

رواه محمد بن سعد في طبقاته بأسانيد [٣] موقوفه لا يحتج بها:

الأوّل: ينتهي إلى نافع بن جبير الذي توفّي في عشر التسعين وقيل سنة ٩٩.

والثاني: ينتهي إلى عروة بن الزبير الذي ولد عام ٢٩ وتوفّي عام ٩٣.

والثالث: ينتهي إلى زيد بن أسلم الذي توفّي عام ١٣٦.

والرابع: ينتهي إلى سعيد بن المسيب الذي توفّي عام ٩٤ وإلى عبد الرحمان ابن أبي ليلى الذي توفي عام ٨٢، أو ٨٣.

وقال الذهبي في ترجمة عبد الله بن زيد: حدّث عنه سعيد بن المسيب وعبد الرحمان بن أبي ليلى ـ ولم يلقه ـ [٤].

وروى أيضاً بالسند التالي:

أخبرنا أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقي، أخبرنا مسلم بن خالد، حدثني

١ـ مالك: الموطأ: ٧٥ باب ما جاء في النداء للصلاة برقم ١.

٢ـ الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٥/ ٤٦٨ برقم ٢١٣.

٣ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى: ١/ ٢٤٦ـ٢٤٧.

٤ـ الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٢/ ٣٧٦ برقم ٧٩، وسيوافيك تفصيله في المقام الثاني. والضمير يرجع إلى عبد الرحمن، وسيوافيك أنّه من البعيد أن يروي سعيد بن المسيب عن عبد الله بن زيد.

عبد الرحيم بن عمر، عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر: أنّ رسول الله ﷺ أراد أن يجعل شيئاً يجمع به الناس ... حتى أُريَ رجل من الأنصار يقال له عبد الله بن زيد، وأُريه عمر بن الخطاب تلك الليلة ... ـ إلى أن قال: ـ فزاد بلال في الصبح «الصلاة خير من النوم» فأقرّها رسول الله.

فقد اشتمل السند على:

١ـ مسلم بن خالد بن قرقرة: ويقال: ابن جرجة.

ضعّفه يحيى بن معين. وقال علي بن المديني: ليس بشيء، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو حاتم: ليس بذاك القوي، منكر الحديث يكتب حديثه ولا يحتج به، تعرف وتنكر (١).

٢ـ محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري المدني (٥١ ـ ١٢٣).

قال أنس بن عياض، عن عبيد الله بن عمر: كنت أرى الزهري يعطى الكتاب فلا يقرأه ولا قرئ عليه فيقال له: نروي هذا عنك فيقول: نعم.

وقال إبراهيم بن أبي سفيان القيسراني عن الفريابي: سمعت سفيان الثوري: أتيت الزهري فتثاقل عليّ فقلت له: لو أنّك أتيت أشياخنا، فصنعوا بك مثل هذا، فقال: كما أنت، ودخل فأخرج إليّ كتاباً فقال: خذ هذا فاروه عنّي فما رويت عنه حرفا (٢).

١ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٢٧/ ٥٠٨ برقم ٥٩٢٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٦/ ٤٣٩ـ٤٤٠.

هـ: ما رواه البيهقي في سننه:

روى البيهقي رؤيا الأذان بأسانيد لا يخلو الكل عن علّة أو علاّت وإليك الاشارة إلى الضعاف الواردين في أسانيدها:

الأوّل: يشتمل على أبي عمير بن أنس عن عمومة له من الأنصار، وقد تعرفت على أبي عمير بن أنس، أنّه قال فيه ابن عبد البر: وإنّه مجهول لا يحتجّ به يروي عن مجاهيل [1] باسم العمومة، ولا دليل على كون هؤلاء من الصحابة، وإن افترضنا عدالة كل صحابي، وعلى فرض التسليم أنّ العمومة كانوا منهم لكن موقوفات الصحابي ليست بحجّة إذ لا علم بأنّه روى عن الصحابي.

الثاني: يشتمل على أُناس لا يحتج بهم:

١ـ محمد بن إسحاق بن يسار.

٢ـ محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي.

٣ـ عبد الله بن زيد.

وقد تعرّفت على الجميع.

الثالث: مشتمل على ابن شهاب الزهري، يروي عن سعيد بن المسيب المتوفى عام ٩٤ عن عبد الله بن زيد [2] وقد توفي عبد الله بن زيد سنة ٣٢هـ وقد ولد سعيد بن المسيب ـ حسب ما ينقله الذهبي ـ لسنتين مضتا من خلافة عمر [3]. وعلى ذلك فقد ولد عام ١٥ هـ فيكون عمره عند وفات زيد قريباً من ١٧ سنة.

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١٢/ ١٨٨ برقم ٧٦٨.

٢ـ البيهقي: السنن: ١/ ٣٩٠.

٣ـ الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٨/ ٢١٨.

و ـ ما رواه الدارقطني:

روى الدارقطني رؤيا الأذان بأسانيد، إليك بيانها:

١ـ حدثنا محمد بن يحيى بن مرداس، حدثنا أبو داود، حدثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا حماد بن خالد، ثنا محمد بن عمرو، عن محمد بن عبد الله، عن عمّه عبد الله بن زيد.

٢ـ حدثنا محمد بن يحيى: ثنا أبو داود، ثنا عبيد الله بن عمر، ثنا عبد الرحمان ابن مهدي، ثنا محمد بن عمرو، قال: سمعت عبد الله بن محمد، قال: كان جدي عبد الله بن زيد بهذا الخبر [١].

وقد اشتمل السندان على محمد بن عمرو، و هو مردّد بين الأنصاري، الذي ليس له في الصحاح والمسانيد إلاّ هذه الرواية، قال الذهبي: لا يكاد يعرف، وبين محمد بن عمرو أبو سهل الأنصاري الذي ضعّفه يحيى القطان، وابن معين وابن عدي [٢].

٣ـ حدثنا أبو محمد بن ساعد، ثنا الحسن بن يونس، ثنا الأسود بن عامر، ثنا أبو بكر بن عياش، عن الأعمش عن عمرو بن مرة، عن عبد الرحمان بن أبي ليلى، عن معاذ بن جبل، قال: قام رجل من الأنصار، يعني عبد الله بن زيد، إلى النبي فقال: إنّي رأيت في النوم ... [٣].

١ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٥ برقم ٥٦ و ٥٧.

٢ـ الذهبي: ميزان الاعتدال: ٣/ ٦٧٤ برقم ٨٠١٧ و ٨٠١٨، جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٢٦/ ٢٢٠ برقم ٥٥١٦، ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٧٨ برقم ٦٢٠.

٣ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٢ برقم ٣١.

وهـذا السند منقطـع لأنّ معاذ بـن جبل توفي عـام ٢٠ أو ١٨ و ولد عبـد الرحمان بن أبي ليلى، سنة ١٧، مضافاً إلى أنّ الدارقطني ضعّف عبد الرحمان وقال: ضعيف الحديث سيّئ الحفظ وابن أبي ليلى لا يثبت سماعه من عبد الله بن زيد [١].

إلى هنا تم الكلام في المقـام الأوّل واتّضح أنّ الأذان انّما شرع بوحي إلهي لا برؤيـا عبد الله بن زيد ولا بـرؤيا عمر بـن الخطاب ولا غيرهما كائنـاً من كان، وانّ هذه الأحاديث، متعارضة جوهراً، غير تامّة سنداً، لا يثبت بها شيء، مضافاً إلى ما ذكرنا في صدر البحث من الاستنكار العقلي فلاحظ.

وحان البخث عـن كيفية دخول التثـويب في أذان الفجر، وهذا هـو المقام الثاني الذي نتلوه عليك فنقول:

المقام الثاني: ما هو السبب لدخول التثويب في أذان صلاة الفجر

التثويب من ثاب يثوب: إذا رجع فهو بمعنـى الرجوع إلى الأمر با لمبادرة إلى الصـلاة، فانّ المؤذّن إذا قـال: «حيّ على الصلاة» فقـد دعاهـم إليها، فإذا قـال: «الصلاة خير من النوم» فقد رجع إلى كلام معناه: المبادرة إليها.

وفسّـره صاحب القاموس: بمعان منها: الدعاء إلى الصلاة، وتثنية الدعاء، وأن يقول في أذان الفجر «الصلاة خير من النوم ـ مرتين ـ».

وقـال في المغرب: التثـويـب: القديـم، هو قـول المؤذن في أذان الصبـح: «الصـلاة خـير من النـوم ـ مرتين ـ» والمحـدَث «الصـلاة الصـلاة» أو «قامت

١ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٢ برقم ٣١.

قامت»[١].

والظاهر أنّه غلب استعماله بين أئمّة الحديث في القول المذكور أثناء الأذان، ربّما يطلق على مطلق الدعوة بعد الدعوة، فيعم ما إذا نادى المؤذن بعد تمام الأذان بالقول المذكور أيضاً أو بغيره ممّا يفيد الدعوة إليها بأيّ لفظ شاء.

قال السندي في حاشيته على سنن النسائي: التثويب هو العود إلى الاعلام بعد الاعلام، وقول المؤذن «الصلاة خير من النوم» لا يخلو عن ذلك. فسمي تثويباً[٢].

فالمقصود في المقام تبيين حكم قول المؤذن أثناء الأذان لصلاة الفجر: الصلاة خير من النوم، فهل هو مشروع أو بدعة حدثت بعد النبي لما استحسنه بعض الناس من اقراره في الأذان، سواء كان هو التثويب فقط أو عمَّ مطلق الدعوة إلى الصلاة ولو بعد تمام الأذان، بهذا اللفظ أو بغيره.

فنقول: التثويب بهذا المعنى ورد تارة في خلال أحاديث رؤية الأذان، وأُخرى في غيرها، أمّا الأوّل فقد ورد في ما يلي:

١ـ ما رواه ابن ماجة (الرواية الرابعة) وقد عرفت نصَّ الشوكاني على ضعفها[٣].

٢ـ ما رواه الإمام أحمد: وقد عرفت ما في سنده من الضعف حيث جاء فيه:

١ـ ابن الاثير: النهاية في غريب الحديث: ١/ ٢٢٦ وابن منظور: لسان العرب مادة «ثوب»، والفيروز آبادي: القاموس، مادة «ثوب». و البحراني: الحدائق: ٧/ ٤١٩.

٢ـ السنن: ٢/ ١٤ قسم التعليقة.

٣ـ لاحظ ص ٤١ من هذا الكتاب.

محمد بن إسحاق، وابن شهاب الزهري وعبد الله بن زيد بن عبد ربّه [١].

٣ـ ما رواه ابن سعد في طبقاته: وفي سنده: مسلم بن خالد بن قرقرة وقد عرفت ضعفه [٢].

وأمّا الثاني فقد نقله أصحاب السنن وإليك النصوص:

٤ـ ما رواه ابن ماجة: بالسند التالي: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا محمد بن عبد الله الأسدي، عن أبي إسرائيل، عن الحكم، عن عبد الرحمان بن أبي ليلى عن بلال، قال: أمرني رسول الله أن أثوب في الفجر ونهاني أن أثوب في العشاء [٣] وفي هذه الرواية دلالة على أنّ التثويب يستعمل في مطلق الدعوة إلى الصلاة، وإن لم يكن بلفظ «الصلاة خير من النوم» بشهادة النهي عن التثويب في العشاء، لأنّ الأنسب للتثويب في صلاة العشاء هو «الصلاة جامعة»، أو «قد قامت الصلاة» وغيرهما.

٥ ـ حدثنا عمرو بن رافع، ثنا عبد الله بن المبارك، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب عن بلال: أنّه أتى النبيّ يؤذّنه بصلاة الفجر فقيل: هو نائم، فقال: الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم، فأُقرت في تأذين الفجر فثبت الأمر على ذلك [٤].

والسندان منقطعان أمّا الأوّل: فابن أبي ليلى ولد عام ١٧ ومات بلال عام ٢٠ أو ٢١ بالشام وكان مرابطاً بها قبل ذلك من أوائل فتوحها، فكيف يسمع منه

١ـ لاحظ ما نقلناه عن الإمام أحمد، بعد أحاديث السنن ص٤٢.

٢ـ لاحظ ص ٤٤ من هذا الكتاب.

٣ و ٤ ـ ابن ماجة: السنن: ١/ ٢٣٧ برقم ٧١٥ـ٧١٦.

مع حداثة السن وتباعد الديار [١].

ورواه الترمذي مع اختلاف في أوّل السند وقال: حديث بلال لا نعرفه إلاّ من حديث أبي إسرائيل الملاّئي، وأبو إسرائيل لم يسمع هذا الحديث من الحكم (ابن عيينة) قال: إنّما رواه عن الحسن بن عمارة عن الحكم.

وأبو إسرائيل اسمه: إسماعيل بن أبي إسحاق وليس هو بذاك القوي عند أهل الحديث [٢].

أمّا الثاني فقد قال فيه ابن ماجة نقلاً عن الزوائد: اسناده ثقات إلاّ أنّ فيه انقطاعاً (لأنّ) سعيد بن المسيب لم يسمع من بلال [٣].

٦ـ ما رواه النسائي: أخبرنا سويد بن نصر قال: أنبأنا عبد الله، عن سفيان، عن أبي جعفر، عن أبي سلمان، عن أبي محذورة، قال: كنت أُؤذن لرسول الله ﷺ وكنت أقول في أذان الفجر: حيّ على الفلاح، الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، **الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلاّ الله** [٤].

وفي سنن البيهقي [٥] وسبل السلام [٦] مكان «أبي سلمان» : «أبي سليمان» .

قال البيهقي: وأبو سليمان اسمه «همام المؤذن» ولم نجد ترجمة لهمام المؤذّن فيما بأيدينا من كتب الرجال فلم يذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء، ولا المزّي في تهذيب الكمال ،والرجل غير معروف.

١ـ الشوكاني: نيل الأوطار: ٢/ ٤٢.

٢ـ الترمذي: السنن: ١/ ٣٧٨، برقم ١٩٨.

٣ـ ابن ماجة: السنن: ١/ ٢٣٧، برقم ٧١٦، وولد سعيد بن المسيب عام ١٣ وتوفي عام ٩٤.

٤ـ النسائي: السنن: ٢/ ١٣ باب التثويب في الأذان.

٥ و ٦ ـ البيهقي: السنن: ١/ ٤٢٢، الصنعاني: سبل السلام: ١/ ٢٢١.

وأمّا أبو محذورة فهو من الصحابة لكنّه قليل الرواية، لا يتجاوز ما رواه عن عشر روايات وقد أذّن لرسول الله في العام الثامن، في غزوة حنين [١].

٧ـ ما رواه البيهقي في سننه بسند ينتهي إلى أبي قدامة عن محمد بن عبد الملك بن أبي محذورة عن أبيه، عن جده قال: يا رسول الله علّمني سنّة الأذان، وذكر الحديث وقال فيه: حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، فإن كان صلاة الصبح قل: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم...

٨ ـ ما رواه أيضاً بسند ينتهي إلى عثمان بن السائب: أخبرني أبي، وأم عبد الملك بن أبي محذورة عن أبي محذورة عن النبي ﷺ نحوه [٢].

ومحمد بن عبد الملك قد تعرّفت على حاله. وعثمان بن السائب ولداً ووالداً، غير معروفين ليس لهما إلاّ رواية واحدة [٣].

٩ـ ما رواه أبو داود بسند ينتهي إلى الحرث بن عبيد، عن محمد بن عبد الملك بن أبي محذورة، عن أبيه، عن جده، قال: قلت: يا رسول الله علّمني سنّة الأذان ـ إلى أن قال: ـ فإن كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم ... [٤].

والسند مشتمل على محمد بن عبد الملك، قال ابن حجر: قال عبد الحق: لا يحتج بهذا الاسناد، وقال ابن القطان: مجهول الحال، لا نعلم روى عنه إلاّ

١ـ ابن حزم الأندلسي: أسماء الصحابة الرواة: برقم ١٨٨.

٢ـ البيهقي: السنن: ١/ ٤٢١ ـ ٤٢٢ باب التثويب في أذان الصبح.

٣ـ الذهبي: ميزان الاعتدال: ٢/ ١١٤، برقم ٣٠٧٥ (السائب)، وابن حجر: تهذيب التهذيب: ٧/ ١١٧ برقم ٢٥٢ (عثمان بن السائب).

٤ـ أبو داود: السنن: ١/ ١٣٦، برقم ٥٠٠.

الحارث[١].

وقال الشوكاني في حقّ محمد بن عبد الملك بن أبي محذورة: غير معروف الحال، والحرث بن عبيد وفيه مقال[٢].

١٠ـ روى أيضاً بسند ينتهي إلى عثمان بن سائب: أخبرني أبي، وأُم عبد الملك بن أبي محذورة عن أبي محذورة عن النبي. نحو هذا الخبر[٣].

وقد عرفت ضعف السند.

١١ـ روى أيضاً بسند ينتهي إلى إبراهيم بن إسماعيل بن عبد الملك بن أبي محذورة قال: سمعت جدي عبد الملك بن أبي محذورة يذكر أنّه سمع أبا محذورة يقول: ألقى عليّ رسول الله الأذان حرفاً حرفاً ـ إلى أن قال ـ: وكان يقول في الفجر: الصلاة خير من النوم ...[٤].

وإبراهيم بن إسماعيل له رواية واحدة، وهو بعد لم يوثق[٥] مضافاً إلى احتمال الانقطاع في السند.

وما رواه الدارقطني فعلى اقسام:

١٢ـ ما يدل على أنّه سنّة في الأذان، رواه عن أنس من دون أن ينسبه «أنس» إلى النبي وفيه أحاديث ثلاثة[٦].

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب :٩/ ٣١٧.

٢ـ الشوكاني: نيل الأوطار: ٢/ ٤٣.

٣ و ٤ ـ أبو داود: السنن: ١/ ١٣٦ ـ ١٣٧ ، باب كيفية الأذان برقم ٥٠١ـ ٥٠٤.

٥ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٢/ ٤٤ برقم ١٤٧ .

٦ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٣ برقم ٣٨ـ ٣٩ـ ٤٠ .

١٣ـ ما يدل على أنّ النبي أمر بلالاً بذلك لكن السند منقطع. رواه عبد الرحمان بن أبي ليلى عن بلال [١] مع ضعف في سنده لمكان عبد الرحمان بن الحسن فيه المكنّى بـ «أبي مسعود الزجاج» وقد عرّفه أبو حاتم: بأنّه لا يحتج به وإن ليّنه الآخرون [٢].

١٤ـ ما يدل على جواز الاعلام بعد الأذان، بأي شكل اتّفق وهو خارج عن المقصود وقد ضعف بعض من جاء في سنده [٣].

ما رواه الدارمي:

١٥ـ روى الدارمي بسند ينتهي إلى الزهري عن حفص بن عمر بن سعد المؤذن ... قال حفص: حدثني أهلي، أنّ بلالاً أتى رسول الله يؤذّنه لصلاة الفجر فقالوا: إنّه نائم، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم. فأُقرّت في أذان صلاة الفجر [٤].

والرواية لا يحتج بها لمكان الزهري أوّلاً، وحفص بن عمر الذي ليس له إلاّ رواية واحدة وهي هذه [٥] مضافاً إلى كون الأصل الناقل مجهولاً.

١٦ـ ما رواه الإمام مالك: إنّ المؤذّن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه لصلاة

١ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٣ برقم ٤١.

٢ـ الذهبي: ميزان الاعتدال: ٢/ ٥٥٦ برقم ٤٨٥١.

٣ـ الدارقطني: السنن: ١/ ٢٤٤ـ٢٤٥ برقم ٤٨، ٥١، ٥٢، ٥٣.

٤ـ الدارمي: السنن: ١/ ٢٧٠، باب التثويب في أذان الفجر.

٥ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٧/ ٣٠ برقم ١٣٩٩، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: ١/ ٥٦٠ برقم ٢١٢٩: تفرّد عن حفص، الزهري.

الصبح فوجده نائماً فقال: الصلاة خير من النوم. فأمر عمر أن يجعلها في نداء الصبح [١].

حصيلة الروايات:

إنّ روايات التثويب متعارضة جداً لا يمكن ارجاعها إلى معنى واحد، وإليك أقسامها:

١ـ ما يدل على أنّ عبد الله بن زيد رآه في رؤياه وأنّه كان جزءاً من الأذان من أوّل الأمر.

٢ـ ما يدل على أنّ بلالاً زاده فيه وقرّره النبي ﷺ على أن يجعله بلال جزءاً من الأذان كما في رواية الدارمي.

٣ـ ما يدل على أنّ عمر بن الخطاب أمر المؤذّن أن يجعلها في نداء الصبح كما رواه الإمام مالك.

٤ـ ما يدل على أنّ رسول الله ﷺ علّمها أبا محذورة، كما رواه البيهقي في سننه.

٥ـ ما يظهر أنّ بلالاً ينادي بالصبح فيقول: «حيَّ على خير العمل» فأمره النبي ﷺ أن يجعل مكانها: «الصلاة خير من النوم» وترك «حيّ على خير العمل» كما رواه المتقي الهندي في كنزه (٨/ ٣٤٥ برقم ٢٣١٨٨).

ومع هذا التعارض الواضح، لا يمكن الركون إليها وبما أنّ أمرها دائر بين

١ـ الإمام مالك: الموطأ: ٧٨ برقم ٨.

السنّة والبدعة، فتركها متعيّن لعدم العقاب على تركها، بخلاف ما لو كانت بدعة.

تصريح أعلام الأُمّة على كونها بدعة:

وهناك من يراها بدعة وأنّه لم يأمر بها النبي الأكرم ﷺ وإنّما حدثت بعده ﷺ وإليك نصوصهم:

١ـ قال ابن جريج: أخبرني عمرو بن حفص أنّ سعداً (المؤذّن) أوّل من قال: الصلاة خير من النوم، في خلافة عمر فقال عمر: بدعة، ثمّ تركه وانّ بلالاً لم يؤذّن لعمر.

٢ـ وعنه أيضاً: أخبرني حسن بن مسلم أنّ رجلاً سأل طاووساً: متى قيل الصلاة خير من النوم؟ فقال: أما أنّها لم تقل على عهد رسول الله ﷺ ولكن بلالاً، سمعها في زمان أبي بكر بعد وفاة رسول الله ﷺ . يقولها رجل غير مؤذن، فأخذها منه. فأذّن بها فلم يمكث أبو بكر إلاّ قليلاً حتى إذا كان عمر قال: لو نهينا بلالاً عن هذا الذي أحدث وكأنّه نسيه وأذّن بها الناس حتى اليوم [1].

٣ـ روى عبد الرزاق عن ابن عيينة عن ليث عن مجاهد قال: كنت مع ابن عمر فسمع رجلاً يثوب في المسجد فقال: اخرج بنا من (عند) هذا المبتدع [2].

١ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٨/ ٣٥٧ برقم ٢٣٢٥٢ و ٢٣٢٥١، ورواه عبد الرزاق في المصنف: ١/ ٤٧٤ برقم ١٨٢٧ و ١٨٢٨ و ١٨٢٩.

٢ـ عبد الرزاق الصنعاني: المصنف: ١/ ٤٧٥ برقم ١٨٣٢، ورواه أيضاً المتقي الهندي: ٨/ ٣٥٧ برقم ٢٣٢٥٠.

نعم يظهر مما رواه أبو داود في سننه أنّ الرجل ثوب في الظهر والعصر لا في صلاة الفجر [١].

٤ـ ما روي عن أبي حنيفة كما في جامع المسانيد عنه عن حماد عن إبراهيم قال: سألته عن التثويب؟ فقال: هو مما أحدثه الناس وهو حسن، ممّا أحدثوه. وذكر أنّ تثويبهم كان حين يفرغ المؤذّن من أذانه: إنَّ الصلاة خير من النوم ـ مرتين ـ. قال: أخرجه الإمام محمد بن الحسن (الشيباني) في الآثار فرواه عن أبي حنيفة ثمّ قال محمد: وهو قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وبه نأخذ [٢].

وهذه الرواية تدلّ على أنّ التثويب في عصر الرسول ﷺ أو في عصر الخلفاء كان بعد الفراغ عن الأذان ولم يكن جزءاً منه وانّما كان يذكره المؤذّن من عند نفسه ايقاظاً للناس من النوم. ثمّ إنّه أُدرج في نفس الأذان.

٥ـ قال الشوكاني نقلاً عن البحر الزخار: أحدثه عمر فقال ابنه: هذه بدعة. وعن علي ـ عليه السلام ـ حين سمعه : لا تزيدوا في الأذان ما ليس منه، ثم قال بعد أن ذكر حديث أبي محذورة وبلال: قلنا لو كان لما أنكره علي وابن عمر وطاووس سلمنا فأُمرنا به اشعاراً في حال، لا شرعاً جمعاً بين الآثار [٣].

٦ـ وقال الأمير اليمني الصنعاني المتوفى عام ١٨٢ : قلت: وعلى هذا ليس «الصلاة خير من النوم» من ألفاظ الأذان المشروع للدعاء إلى الصلاة والاخبار بدخول وقتها، بل هو من الألفاظ التي استعملت لايقاظ النائم فهو كألفاظ

١ـ أبو داود: السنن: ١/ ١٤٨ برقم ٥٣٨.

٢ـ الخوارزمي: جامع المسانيد: ١/ ٢٩٦.

٣ـ الشوكاني: نيل الأوطار: ٢/ ٤٣ ولعلّ الصحيح «شعاراً» لا «اشعاراً».

التسبيح الأخير الذي اعتاده الناس في هذه الأعصار المتأخرة عوضاً عن الأذان الأوّل. ثم قال: وإذا عرفت هذا، هان عليك ما اعتاده الفقهاء من الجدال في التثويب هل هو من ألفاظ الأذان أو لا، وهل هو بدعة أو لا؟ [١].

٧ـ نقل ابن قدامة عن إسحاق أنّه بعد ما نقل رواية أبي محذورة قال: هذا شيء أحدثه الناس، وقال أبو عيسى: هذا التثويب الذي كرهه أهل العلم وهو الذي خرج منه ابن عمر من المسجد لما سمعه [٢].

٨ ـ ما استفاض من أئمّة أهل البيت من كونها بدعة: روى الشيخ الطوسي بسند صحيح عن معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عن التثويب الذي يكون بين الأذان والإقامة؟ قال: لا نعرفه [٣].

والذي أحتمله جداً من خلال دراسة ما ورد حول الأذان: أنّ عائلتين استغلّتا ما روي عن جدّهم عبد الله بن زيد وأبي محذورة فعمدتا إلى نشر ما نُسِبَ إلى جدهما لما فيه من فضيلة للعائلة، ولولا ذلك لم يكن لهذين الأمرين (تشريع الأذان بالرؤيا والتثويب في أذان صلاة الفجر) انتشار بهذا النحو الواسع، ولأجل ذلك ربّما يرتاب الانسان فيما نقل عن جدهما، وقد عرفت وجود رواة في أسانيد الروايات يُنسَبون إلى هاتين العائلتين.

❁ ❁ ❁

١ـ الصنعاني: سبل السلام في شرح بلوغ المرام: ١/ ٢٢٢.

٢ـ ابن قدامة: المغني: ١/ ٤١٩ ـ ٤٢٠.

٣ـ الوسائل: ٤/ الباب ٩٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١، ولاحظ أحاديث الباب.

قد تقدم منّا أنّ التصرّف في الأذان بادخال التثويب ليس فريداً في بابه، بل لــه نظير آخــر، وهــو: حــذف «حيّ على خير العمــل» مـن فصــول الأذان والإقامة، وذلك لغاية أن لا يكون الاعـلان به في الأذان سبباً في تثبيط العامة عن الجهاد، لأنّ الناس إذا عرفوا أنّ الصلاة خير العمل، لاقتصروا عليها وأعرضوا عن الجهاد.

وهذا بعين الله اطـاحة بالتشريع وتصرّفٌ فيـه، بتفلسفٍ تافـه. فانّ المشرّع كان واقفاً على هذا المحذور، ومع ذلك أدخله في الأذان.

قال القوشجي ـ وهـو من متكلّمي الأشاعرة ـ ناقلاً عـن الخليفة الثاني أنّه قال على المنبر:

ثـلاث كنّ على عهد رسـول الله ﷺ وأنـا أنهى عنهنّ وأُحـرّمهنّ وأُعـاقب عليهنّ: متعة النساء، ومتعة الحج، وحيّ على خير العمل [1].

وقد أطبقت الشيعة على كونه جزءاً من الأذان، وعلى ذلك جروا ، من العهد النبوي إلى يومنـا هذا، وصار ذلك شعـاراً لهم. و إنّ كثيراً من المؤرّخين يكنّون عن الشيعة بمن يحيعلون أي الذين يقولون: «حيّ على خير العمل».

قال أبو الفرج في «مقاتل الطالبيين» في مقتل الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بـن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : أنّـه استولى على المدينـة، وصعد عبـد الله بن

---

١ ـ علاء الدين القـوشجي (المتوفى عام ٨٧٩ هـ بالقسطنطينية): شرح التجريد: اقرأ ترجمته في كتابنا «بحوث في الملل والنحل ج ٢ ـ ط. بيروت.

الحسن الأفطس المنارة التي عند رأس النبيّ ﷺ عند موضع الجنائز، فقال للمؤذّن: أذّن بـ «حي على خير العمل» ... [١].

وقال الحلبي: إنّ ابن عمر والإمام زين العابدين عليّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ كانا يقولان في الأذان بعد «حيّ على الفلاح» : «حيّ على خير العمل» [٢].

---

١ ـ أبو الفرج الاصفهاني (٢٨٤ هـ ـ ٣٥٦ هـ): مقاتل الطالبيين : ٢٩٧.

٢ ـ برهان الدين الحلبي: السيرة: ٢/ ٢٩٥.

المسألة الثالثة:

وضع اليد اليمنى على اليسرى في القراءة

اتّفق المسلمون على عدم وجوب القبض الذي يعبّر عنه بوضع اليمين على الشمال أو بالتكتيف أو بالتكفير [1] ولكن اختلفوا في حكمه في ما عدا الوجوب.

فقالت الحنفية: إنّ التكتّف مسنون وليس بواجب، والأفضل للرجل أن يضع باطن كفّه اليمنى على ظاهر كفّه اليسرى تحت سرّته، وللمرأة أن تضع يديها على صدرها.

وقالت الشافعية: أنّه يُسَنُّ للرجل والمرأة، والأفضل وضع باطن يمناه على ظهر يسراه تحت الصدر وفوق السرة، ممّا يلي الجانب الأيسر.

وقالت الحنابلة: أنّه سنّة والأفضل أن يضع باطن يمناه على ظاهر يسراه، ويجعلها تحت السرة.

وقالت المالكية: بأنّه جائز، ولكن يندب ارسال اليدين في صلاة الفرض.

---

١ ـ من تكفير العلج للملك، بمعنى وضع يده على صدره، والتضامن له.

فهؤلاء اتّفقوا على عدم وجوبه بينما تـراه الأكثرية أنّه مسنون، والمالكية على خلافه، وقد صرّح غير واحد من أهل السنّة بكونه غير واجب (١).

وقـد نقل عـن المالكيّـة أنّ بعضهم استحبّـه وبعضهـم استحبّ الارسـال وكرهه، وبعضهم خَيّـر بين الوضع والارسال (٢).

وأمّا الشيعة، فالمشهـور بينهم كونه حراماً ومبطلاً وقـال بعضهم: إنّه حرام وليس بمبطل، إلى ثالـث كالحلبي، قال: إنّه مكـروه. ومن أراد أن يقف على دلائل القـائلين والـروايـات المأثـورة عن أئمّـة أهل البيـت في هـذا المجـال فليرجع إلى مظانّه (٣).

ومع أنّ أهل السنّة اتّفقـوا على عدم وجوبه، فقد أثـارت المسألة مشكلاً في الأوساط الإسلامية، أنّ الشيعة بأجمعهم تبعاً للنهي عن أئمّة أهل البيت، يرسلون الأيدي في حـال الصلاة فترى أنّ كثيراً مـن عوام أهل السنّـة ينظرون إليهـم بنظر خاص، وربّما يعدّونهم مبتدعين بتركهم هذا العمل مـع أنّ أقصى ما عندهم كونه أمراً مسنوناً، ولا يعـد ترك السنّة بدعة مع أنّ المالكية يكرهونـه، مضافاً إلى أنّ أئمة أهل البيت نهوا عنه.

وعلى كلّ تقـديـر فعلى المخلصين من دعاة التقـريب السعـي في أن لا يقع ارسال اليدين أو قبضهما ذريعة للتفرقة.

١ـ محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة: ص ١١٠.

٢ـ صحيح مسلم: ١/ ٣٨٢، مؤسسة عزّ الدين، بيروت ١٤٠٧.

٣ـ النجفي، جواهر الكلام: ١١/ ١٥ و ١٦، ولاحظ وسائل الشيعة: ٤/ ١٢٦ الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة.

والمسألة لم تحدث مشكلاً بين الشيعة بل ربّما صارت ذريعة بين أهل السنّة للضرب والشتم وسفك الدم بحجّة أنّ إمام هذا المصلّي يتكتّف على كيفية، وإمام المصلّي الآخر يقبض على كيفية أُخرى أو يرسل يديه.

يقول محمد صالح العثيمين:

«لقد جرى في سنة من السنين مسألة في «منى» على يدي ويد بعض الاخوان، وقد تكون غريبة عليكم، حيث جيئ بطائفتين، وكل طائفة من ثلاثة أو أربعة رجال، وكل واحدة تتهم الأُخرى بالكفر واللعن ـ وهم حُجّاج ـ وخبر ذلك أنّ إحدى الطائفتين، قالت: إنّ الأُخرى إذا قامت تصلّي وضعت اليد اليمنى على اليسرى فوق الصدر، وهذا كفر بالسنّة، حيث إنّ السنّة عند هذه الطائفة إرسال اليدين على الفخذين، والطائفة الأُخرى تقول: إنّ إرسال اليدين على الفخذين دون أن يجعل اليمنى على اليسرى، كفر مبيح للّعن، وكان النزاع بينهم شديداً.

ثمّ يقول: فانظر كيف لعب الشيطان بهم في هذه المسألة التي اختلفوا فيها، حتّى بلغ أن كفّر بعضهم بعضاً بسببها التي هي سنّة من السُّنن فليست من أركان الإسلام ولا من فرائضه، ولا من واجباته، غاية ما هنالك إنّ بعض العلماء يرى أنّ وضع اليد اليمنى على اليسرى فوق الصدر هو السنّة وآخرين من أهل العلم يقولون: إنّ السنّة هو الارسال، مع أنّ الصواب الذي دلّت عليه السنّة هو وضع اليد اليمنى على الذراع اليسرى» (١).

وقد سمعت عن بعض الشباب المصريين في مكّة المكرّمة عام ١٤١٢: أنّ

١ـ محمد بن صالح العثيمين: دروس وفتاوى في الحرم المكّي ص ٢٦.

الشباب المجاهدين في مصر الذين يقومون في وجه الحكومة المصرية الاستعمارية جرّهم البحث في هذه المسألة الى اختلاف شديد ما كانت تحمد عقباه لولا أن منَّ الله عليهم بائتلاف جديد.

أقول: لا أظنّ أنّ الشباب ولا الاخوان ولا غيرهم مقصّرين في المسألة، وإنّما التقصير في المسألة يرجع إلى العلماء والخطباء، حيث يأمرون بالمسنون كأمرهم بالواجب، فتظنّ العامّة أكثر المسنونات فرائض. وكما أنّ ترك المسنون من رأس، يخالف روح الشريعة فهكذا المداومة به على وجه يتخيّل الناس أنّه واجب كسائر الفرائض، ليس ببعيد عن البدعة، بل يجب الاصحار بالحقيقة مع المداومة.

إنّ النبيّ الأكرم كان يفرّق الصلوات الخمس، وربّما كان يجمع بينهما [1] لئلاّ يتخيّل الناس أنّ التفريق فريضة وللأسف إنّه صار كذلك، عند الفقيه والمتفقّه والمقلّد. والحديث ذو شجون.

إنّ إمام كلّ صقع وخطيبه، يعتقد أنّ ما عليه إمام مذهبه في الفقه هو الوحي المنزل الذي لا غبار عليه، فانتهى ذلك إلى جهل المسلمين بأحكام صلواتهم إلى أن عاد يكفّر بعضهم بعضاً، وهم مساكين لا يعلمون من الإسلام شيئاً.

أضف إلى ذلك، أنّ ما استدلّوا به من الروايات، على كونه سنّة، غير وافية

---

١ ـ روى مسلم عن ابن عباس قال: صلّى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعاً بالمدينة في غير خوف ولا سفر. قال أبو الزبير: فسألت سعيداً لِمَ فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتني فقال: أراد أن لا يحرج أحداً من أُمّته. (صحيح مسلم: ٢/ ١٥١ باب الجمع بين الصلاتين في الحضر).

باثباته أمراً مسنوناً، فإليك بما استدلّوا بـه على كونه مسنوناً ـ والذي هو عند أئمة أهل البيت بدعة ـ وإليك دراسة ما روي في المقام.

إنّ مجموع ما يمكن الاستدلال به على أنّ القبض سنّة في الصلاة لا يعدو عن مرويات ثلاثة:

١ـ حديث سهل بن سعد. رواه البخاري.

٢ـ حديث وائل بن حجر. رواه مسلم ونقلها البيهقي بأسانيد ثلاثة.

٣ـ حديث عبد الله بن مسعود. رواه البيهقي في سننه.

وإليك دراسة كلّ حديث.

ألف: حديث سهل بن سعد:

روى البخاري عن أبي حازم عن سهل بن سعد، قال: «كان الناس يُؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة» قال أبو حازم: لا أعلمه إلاّ يَنمي ذلك إلى النبي ﷺ[1].

قال إسماعيل[2]: يُنمى ذلك ولم يقل يَنمي.

والرواية متكفّلة لبيان كيفية القبض إلاّ أنّ الكلام في دلالته على وروده من النبي الأكرم ﷺ. ولا يدلّ عليه بوجهين:

أوّلاً: لو كان النبيّ الأكرم هو الآمر بالقبض فما معنى قوله: «كان الناس

١ـ ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٢/ ٢٢٤، باب وضع اليمنى على اليسرى. ورواه البيهقي في السنن الكبرى: ٢ / ٢٨ الحديث٣ في باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة.

٢ـ المراد: إسماعيل بن أبي اويس شيخ البخاري كما جزم به الحميدي. لاحظ فتح الباري: ٥ / ٣٢٥.

يُؤمـرون» ؟ أوَ ما كـان الصحيح عندئذ أن يقـول: كان النبـيّ يأمر؟ أو ليـس هذا دليلاً على أنّ الحكم نجم بعد ارتحال النبيّ الأكرم حيث إنّ الخلفاء وأُمراءهم كانوا يأمرون الناس بالقبض بتخيّل أنّه أقرب للخشوع؟ ولأجله عقد البخاري بعده باباً باسم باب الخشوع. قال ابن حجر: الحكمة في هذه الهيئة أنّه صفة السائل الذليل، وهـو أمنع عن العبث وأقـرب إلى الخشوع، كـان البخاري قـد لاحظ ذلك وعقبـه بباب الخشوع .

وثانياً: إنّ في ذيل السنـد ما يؤيّـد أنّه كان مـن عمل الآمرين، لا الـرسول الأكرم نفسه حيث قال:

قال إسماعيـل : «لا أعلمه إلاّ يُنمى ذلـك إلى النبي» بناءً على قـراءة الفعل بصيغة المجهول.

ومعناه أنّـه لا يعلم كونه أمراً مسنوناً في الصلاة غير أنّـه يُعزى وينسب إلى النبيّ، فيكون ما يرويه سهل بن سعد مرفوعاً.

قال ابن حجر: ومن اصطلاح أهل الحديث إذا قال الراوي: ينميه، فمراده: يرفع ذلك إلى النبيّ [1].

هذا كلّه إذا قرأنـاه بصيغة المجهول، وأمّا إذا قرأناه بصيغـة المعلوم، فمعناه أنّ سهـلاً ينسب ذلك إلى النبيّ، فعلى فـرض صحّة القـراءة وخروجـه بذلـك من الارسال والـرفع، يكون قوله: «لا أعلمـه إلاّ ...» معرباً عن ضعف العـزو والنسبة وأنّه سمعه عن رجل آخر ولم يسم.

١ـ المصدر السابق، هامش رقم (١).

ب ـ حديث وائل بن حجر:

وروي بصور:

١ ـ روى مسلم عن وائل بن حجر: أنّه رأى النبيّ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبّر ثم التحف بثوبه ثمّ وضع يده اليمنى على اليسرى، فلمّا أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثمّ رفعهما ثمّ كبّر فركع ... [١].

والاحتجاج بالحديث احتجاج بالفعل، ولا يُحتجّ به إلاّ أن يعلم وجهه، وهو بعد غير معلوم لأنّ ظاهر الحديث أنّ النبيّ جمع أطراف ثوبه فغطّى صدره به، ووضع يده اليمنى على اليسرى وهل فعل ذلك لأجل كونه أمراً مسنوناً في الصلاة، أو فعله لئلاّ يسترخي الثوب بل يلصق الثوب بالبدن ويتّقي به نفسه عن البرد؟ والفعل أمر مجهول العنوان، لايكون حجّة إلاّ إذا علم أنّه فعل به لأجل كونه مسنوناً.

إنّ النبيّ الأكرم صلّى مع المهاجرين والأنصار أزيد من عشر سنوات، فلو كان ذلك ثابتاً من النبيّ لكثر النقل وذاع، ولما انحصر نقله بوائل بن حجر، مع ما في نقله من الاحتمالين.

نعم روي بصورة أُخرى ليس فيه قوله «ثمّ التحف بثوبه» وإليك صورته:

١ـ مسلم: الصحيح : ١/ ٣٨٢، الباب الخامس من كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى، وفي سند الحديث «همّام» ولو كان المقصود، هو همام بن يحيى فقد قال ابن عمار فيه: كان يحيى القطان لا يعبأ بـ «همام» وقال عمر بن شيبة: حدثنا عفان قال: كان يحيى بن سعيد يعترض على همّام في كثير من حديثه. وقال أبو حاتم: ثقة في حفظه. لاحظ هدى الساري: ١/ ٤٤٩.

٢ـ روى البيهقي بسنده عن موسى بن عمير: حدثني علقمة بن وائل عن أبيه: أنّ النبيّ ﷺ كان إذا قام في الصلاة قبض على شماله بيمينه ورأيت علقمة يفعله [١].

وبما أنّه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة فالثانية هي المتعيّنة، فيلاحظ عليها بما لوحظ على الأُولى وأنّ وجه الفعل غير معلوم.

على أنّه لو كان النبيّ مقيماً على هذا العمل، لاشتهر بين الناس، مع أنّ قوله: «ورأيت علقمة يفعله» يعرب عن أنّ الراوي تعرّف على السنّة من طريقه.

٣ـ رواه البيهقي أيضاً بسند آخر عن وائل بن حجر [٢] ويظهر الاشكال فيه بنفس ما ذكرناه في السابق.

٤ـ روى البيهقي مسنداً عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنّه كان يصلّي فوضع يده اليسرى على اليمنى فرآه النبي ﷺ فوضع يده اليمنى على اليسرى [٣].

يلاحظ عليه مضافاً إلى أنّه من البعيد أن لا يعرف مثل عبد الله بن مسعود ذلك الصحابي الجليل ما هو المسنون في الصلاة مع أنّه من السابقين في الإسلام: أنّ في السند هشيم بن بشير وهو مشهور بالتدليس [٤].

١ـ سنن البيهقي: ٢/ ٢٨ وفي سند الحديث عبد الله بن جعفر، فلو كان هو ابن نجيح قال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك، وكان وكيع إذا أتى على حديثه جزّ عليه، متّفق على ضعفه. لاحظ دلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر: ١/ ٨٧.

٢ـ المصدر نفسه وفي سنده عبد الله بن رجاء. قال عمرو بن علي الفلاس: كان كثير الخلط والتصحيف، ليس بحجّة. لاحظ هدى الساري: ١/ ٤٣٧.

٣ـ سنن البيهقي: ٢/ ٢٨ باب وضع اليد اليمنى على اليسرى الحديث ٥.

٤ـ هدى الساري: ١/ ٤٤٩.

ولأجل ذلك نرى أنّ أئمّة أهل البيت كانوا يتحرّزون عنه ويرونه من صنع المجوس أمام الملك.

روى محمد بن مسلم عن الصادق أو الباقر -عليهما السلام- قال: قلت له: الرجل يضع يده في الصلاة ــ وحكى ـ اليمنى على اليسرى؟ فقال: ذلك التكفير، لا يفعل.

وروى زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام- أنّه قال: وعليك بالاقبال على صلاتك، ولا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس.

وروى الصدوق باسناده عن علي -عليه السلام- أنّه قال: لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبّه بأهل الكفر ــ يعني المجوس ـ[1].

وفي الختام نلفت نظر القارئ إلى كلمة صدرت من الدكتور علي السالوس: فهو بعد ما نقل آراء فقهاء الفريقين، وصف القائلين بالتحريم والابطال بقوله: «وأُولئك الذين ذهبوا إلى التحريم والإبطال، أو التحريم فقط، يمثّلون التعصّب المذهبي وحبّ الخلاف، تفريقاً بين المسلمين»[2].

ما ذنب الشيعة إذا هداهم الاجتهاد والفحص في الكتاب والسنّة إلى أنّ القبض أمر حدث بعد النبيّ الأكرم وكان الناس يؤمرون بذلك أيام الخلفاء، فمن زعم أنّه جزء من الصلاة فرضاً أو استحباباً، فقد أحد ث في الدين ما ليس منه، أفهل جزاء من اجتهد أن يرمى بالتعصّب المذهبي وحبّ الخلاف؟!

١ـ الحر العاملي: الوسائل ٤/ الباب الخامس عشر من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١ و٢ و٧.

٢ـ فقه الشيعة الإمامية ومواضع الخلاف بينه وبين المذاهب الأربعة/ ١٨٣.

ولو صحّ ذلك، فهل يمكن توصيف الإمام مالك به؟ لأنّه كان يكره القبض مطلقاً أو في الفرض أفهل يصحّ رمي إمام دار الهجرة بأنّه كان يحبّ الخلاف؟!

أجل لماذا لا يكون عدم الارسال ممثلاً للتعصّب المذهبي وحبّ الخلاف بين المسلمين، ياترى؟!

المسألة الرابعة :

السجود على الأرض

لعلّ من أوضح مظاهر العبودية والانقياد والتذلّل من قبل المخلوق لخالقه، هو السجود، وبه يؤكد المؤمن عبوديته المؤكّدة لله تعالى، ومن هنا فانّ البارئ عزّ اسمه يقدّر لعبده هذا التصاغر وهذه الطاعة فيضفي على الساجد فيض لطفه وعظيم إحسانه، لذا روي في بعض المأثورات «أقرب ما يكون العبد إلى ربّه حال سجوده».

ولمّا كانت الصلاة من بين العبادات معراجاً يتميّز بها المؤمن عن الكافر، وكان السجود ركناً من أركانها، فليس هناك أوضح في إعلان التذلّل لله تعالى من السجود على التراب والرمل والحجر والحصى، لما فيه من التذلّل شيء أوضح وأبين من السجود على الحصر والبواري، فضلاً عن السجود على الألبسة الفاخرة والفرش الوثيرة والذهب والفضّة، وإن كان الكلّ سجوداً، إلاّ أنّ العبودية تتجلّى في الأوّل بما لا تتجلّى في غيره.

والإمامية ملتزمة بالسجدة على الأرض في حضرهم وسفرهم، ولا يعدلون عنها إلاّ إلى ما أُنبت منها من الحصر والبواري بشرط أن لا يؤكل ولا يلبس، ولا

يرون السجود على غيرهما صحيحاً في حال الصلاة أخذاً بالسنّة المتواترة عن النبيّ الأكرم ﷺ وأهل بيته وصحبه. وسيظهر ـ في ثنايا البحث ـ أنّ الالتزام بالسجود على الأرض أو ما أنبتت، كانت هي السنّة بين الصحابة، وأنّ العدول عنها حدث في الأزمنة المتأخّرة. ولأجل توضيح المقام نقدّم أُموراً:

١ ـ اختلاف الفقهاء في شرائط المسجود عليه:

اتّفق المسلمون على وجوب السجود في الصلاة في كلّ ركعة مرّتين، ولم يختلفوا في المسجود له، فإنّه هو الله سبحانه الذي له يسجد من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً [١] وشعار كلّ مسلم قوله سبحانه: ﴿**لا تَسجُدُوا لِلشَّمسِ ولا للقَمَرِ وَاسجُدُوا للهِ الّذي خَلَقَهُنَّ**﴾ [٢] وإنّما اختلفوا في شروط المسجود عليه ـ أعني ما يضع الساجد جبهته عليه ـ فالشيعة الإمامية تشترط كون المسجود عليه أرضاً أو ما ينبت منها غير مأكول ولا ملبوس كالحصر والبواري، وما أشبه ذلك. وخالفهم في ذلك غيرهم من المذاهب، وإليك نقل الآراء:

قال الشيخ الطوسي [٣] ـ وهو يبيّن آراء الفقهاء ـ: لا يجوز السجود إلاّ على الأرض أو ما أنبتته الأرض ممّا لا يؤكل ولا يلبس من قطن أو كتان مع الاختيار.

---

١ ـ إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿**وَللهِ يَسْجُدُ مَنْ في السَّمٰواتِ والأرضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وظِلالُهُم بِالغُدُوِّ وَالآصالِ**﴾ ـ الرعد/ ١٥ ـ.

٢ ـ فصلت: الآية ٣٧.

٣ ـ من أعلام الشيعة في القرن الخامس صاحب التصانيف والمؤلّفات ولد ٣٨٥ هـ وتوفّي عام ٤٦٠ هـ من تلاميذ الشيخ المفيد ٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ، والسيّد الشريف المرتضى ٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ ـ رضي الله عنهما ـ.

وخالف جميع الفقهاء في ذلك حيث أجازوا السجود على القطن والكتان والشعر والصوف وغير ذلك ـ إلى أن قال ـ: لا يجوز السجود على شيء هو حامل له ككور العمامة، وطرف الرداء، وكم القميص، وبه قال الشافعي، وروي ذلك عن علي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وابن عمر، وعبادة بن الصامت، ومالك، وأحمد بن حنبل.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا سجد على ما هو حامل له كالثياب التي عليه أجزأه.

وإن سجد على ما لا ينفصل منه مثل أن يفترش يده ويسجد عليها أجزأه لكنّه مكروه، وروي ذلك عن الحسن البصري [1].

وقال العلاّمة الحلّي [2] ـ وهو يبيّن آراء الفقهاء فيما يسجد عليه ـ: لا يجوز السجود على ما ليس بأرض ولا من نباتها كالجلود والصوف عند علمائنا أجمع، وأطبق الجمهور على الجواز.

وقد اقتفت الشيعة في ذلك أئمتهم الذين هم أعدال الكتاب وقرناؤه في حديث الثقلين ونحن نكتفي هنا بإيراد شيء ممّا روي في هذا الجانب:

روى الصدوق باسناده عن هشام بن الحكم أنّه قال لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: أخبرني عمّا يجوز السجود عليه، وعمّا لا يجوز؟ قال: «السجود لا يجوز إلاّ على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض إلاّ ما أُكل أو لبس». فقال له: جعلت فداك ما العلّة في ذلك؟

١ـ الخلاف: ١ كتاب الصلاة / ٣٥٧ ـ ٣٥٨، المسألة ١١٢ ـ ١١٣.

٢ـ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّيّ ٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ وهو زعيم الشيعة في القرن السابع، لا يسمح الدهر بمثله إلاّ في فترات خاصة.

قال: «لأنّ السجـود خضوع لله عزّ وجلّ فـلا ينبغي أن يكون على مـا يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلـون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغـي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الـدنيا الذين اغترّوا بغرورها» (١).

فلا عتب على الشيعة إذا التزموا بالسجود على الأرض أو ما أنبتته إذا لم يكن مأكـولاً ولا ملبوسـاً اقتداءً بأئمّتهـم، على أنّ ما رواه أهل السنّـة في المقام، يـدعم نظريّة الشيعة، وسيظهر لك فيما سيأتي من سرد الأحاديث من طرقهم، ويتّضح أنّ السنّة كـانت هي السجـود على الأرض، ثمّ جـاءت الرخصـة في الحصر والبواري فقط، ولم يثبت الترخيص الآخر بل ثبت المنع عنه كما سيوافيك.

روى المحـدث النـوري في المستدرك عـن دعـائم الإسلام: عـن جعفـر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي ـ عليهم السلام ـ ، أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الأرض بكم بـرّة، تتيمّمون منهـا، وتصلّـون عليها في الحيـاة (الدنيـا) وهي لكم كفـاة في المات، وذلك من نعمـة الله، له الحمد، فأفضـل ما يسجد عليـه المصلّـي الأرض النقيّة».

وروى أيضاً عن جعفر بن محمد ـ عليهما السلام ـ أنّه قال: «ينبغي للمصلّـي أن يباشر بجبهته الأرض، ويعفّر وجهه في التراب، لأنّه من التذلّل لله» (٢).

وقال الشعراني ـ ما هذا نصّه ـ: المقصود اظهار الخضوع بالرأس حتى يمسّ

١ـ الوسائل: ج ٣، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١، وهناك روايات بمضمونه. والكلّ يتضمّن أنّ الغاية من السجود التي هي التذلّل لا تحصل بالسجود على غيرها فلاحظ.

٢ـ مستدرك الوسائل: ٤ باب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه. ولعلّ الحديث ورد في أوائل الهجرة وقد كان المسلمون آنذاك يسجـدون على الأرض فقط ولا منافاة بينه وبين ما يأتي من الـرخصة بالنسبة إلى ما أنبتته الأرض.

الأرض بوجهه الذي هو أشرف أعضائه، سواء كان ذلك بالجبهة أو الأنف، بل ربّما كان الأنف عند بعضهم أولى بالوضع من حيث إنّه مأخوذ من الأنفة والكبرياء، فإذا وضعه على الأرض، فكأنّه خرج عن الكبرياء التي عنده بين يدي الله تعالى إذ الحضرة الإلهية محرّم دخولها على من فيه أدنى ذرة من كبر فانّها هي الجنة الكبرى حقيقة وقد قال ﷺ: «لايدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر»[1].

نقل الإمام المغربي المالكي الروداني: عن ابن عباس رفعه: من لم يلزق أنفه مع جبهته بالأرض إذا سجد لم تجز صلاته[2].

٢ـ الفرق بين المسجود له والمسجود عليه:

كثيراً ما يتصوّر أنّ الالتزام بالسجود على الأرض أو ما أنبتت منها بدعة ويتخيّل الحجر المسجود عليه وثناً، وهؤلاء هم الذين لا يفرّقون بين المسجود له والمسجود عليه، ويزعمون أنّ الحجر أو التربة الموضوعة أمام المصلّي وثناً يعبده المصلّي بوضع الجبهة عليه. ولكن لا عتب على الشيعة إذا قصر فهم المخالف، ولم يفرّق بين الأمرين، وزعم المسجود عليه مسجوداً له، وقاس أمر الموحّد بأمر المشرك بحجّة المشاركة في الظاهر، فأخذ بالصور والظواهر، مع أنّ الملاك هو الأخذ بالبواطن والضمائر، فالوثن عند الوثني معبود ومسجود له يضعه أمامه ويركع ويسجد له، ولكن الموحّد الذي يريد أن يصلّي في إظهار العبودية إلى نهاية

١ـ اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري المصري المعروف بالشعراني (من أعيان علماء القرن العاشر): ١/ ١٦٤. الطبعة الأولى.

٢ـ محمد بن محمد بن سليمان المغربي (المتوفى عام ١٠٤٩): جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد: ١/ ٢١٤ برقم ١٥١٥.

مراتبها، يخضع لله سبحانه ويسجد له، ويضع جبهته ووجهه على التراب والحجر والرمال والحصى، مظهراً بذلك مساواته معها عند التقييم قائلاً: أين التراب وربّ الأرباب.

نعم: الساجد على التربة غير عابد لها، بل يتذلّل إلى ربّه بالسجود عليها، ومن توهّم عكس ذلك فهو من البلاهة بمكان، وسيؤدي إلى إرباك كلّ المصلين والحكم باشراكهم، فمن يسجد على الفرش والقماش وغيره لابدّ أن يكون عابداً لها على هذا المنوال فيا للعجب العجاب !!

٣ـ السنّة في السجود في عصر الرسول ﷺ وبعده:

إنّ النبي الأكرم ﷺوصحبه كانوا ملتزمين بالسجود على الأرض مدّة لا يستهان بها، متحمّلين شدّة الرمضاء، وغبار التراب، ورطوبة الطين، طيلة أعوام. ولم يسجد أحد يوم ذاك على الثوب وكور العمامة بل ولا على الحصر والبواري والخُمر، وأقصى ما كان عندهم لرفع الأذى عن الجبهة، هو تبريد الحصى بأكفّهم ثمّ السجود عليها، وقد شكى بعضهم رسول الله ﷺ من شدّة الحرّ، فلم يجبه، إذ لم يكن له أن يبدل الأمر الإلهي من تلقاء نفسه، إلى أن وردت الرخصة بالسجود على الخُمر والحصر، فوسع الأمر للمسلمين لكن في إطار محدود، وعلى ضوء هذا فقد مرّت في ذلك الوقت على المسلمين مرحلتان لا غير:

١ـ ما كان الواجب فيها على المسلمين السجود على الأرض بأنواعها المختلفة من التراب والرمل والحصى والطين، ولم تكن هناك أيّة رخصة لغيرها.

٢ـ المرحلة التي ورد فيها الرخصة بالسجود على نبات الأرض من الحصى

والبواري والخُمر، تسهيلاً لـلأمر، ورفعاً للحرج والمشقّة، ولم تكن هنـاك أيّة مرحلة أُخرى توسع الأمر للمسلمين أكثر من ذلك كما يدّعيه البعض، وإليك البيان:

المرحلة الأُولى: السجود على الأرض:

١ ــ روى الفريقـان عن النبيّ الأكـرم ﷺ أنّـه قـال: «وجُعلـت لي الأرض مسجداً وطهوراً» (١).

والمتبادر مـن الحديث أنّ كلّ جزء من الأرض مسجـد وطهور يُسجـد عليه ويُقصـد للتيمّم، وعلى ذلـك فالأرض تقصـد للجهتين: للسجـود تـارةً، وللتيمّم أُخرى.

وأمّا تفسير الروايـة بأنّ العبادة والسجود لله سبحانـه لا يختص بمكان دون مكان، بـل الأرض كلّها مسجد للمسلمين بخـلاف غيرهم حيث خصّـوا العبادة بالبِيَع والكنائس، فهـذا المعنى ليس مغايراً لما ذكرناه، فـإنّه إذا كانت الأرض على وجه الإطلاق مسجداً للمصلّي فيكون لازمـه كون الأرض كلّها صالحة للعبادة، فما ذكر معنى التزامي لما ذكرناه، ويعرب عـن كونه المراد ذكر «طهوراً» بعد «مسجداً» وجعلهما مفعـولين لـ «جُعلت» والنتيجـة هـو تـوصيف الأرض بـوصفين: كونـه مسجداً وكـونه طهـوراً، وهذا هـو الذي فهمـه الجصاص وقـال: إنّ ماجعلـه من الأرض مسجداً هو الذي جعله طهوراً (٢).

ومثله غيره من شرّاح الحديث.

---

١ ـ صحيح البخـاري: ١/ ٩١ كتاب التيمّم الحديث ٢ وسنن البيهقـي: ٢/ ٤٣٣ باب: أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد، ورواه غيرهما من أصحاب الصحاح والسنن.
٢ ـ أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٣٨٩ نشر بيروت.

تبريد الحصى للسجود عليها:

٢ـ عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: كنت أُصلّي مع النبيّ ﷺ الظهر، فآخذ قبضة من الحصى، فأجعلها في كفّي ثمّ أُحوّلها إلى الكف الأُخرى حتى تبرد ثمّ أضعها لجبيني، حتّى أسجد عليها من شدّة الحرّ[١].

وعلّق عليه البيهقي بقوله: قال الشيخ: ولو جاز السجود على ثوب متّصل به لكان ذلك أسهل من تبريد الحصى بالكف ووضعها للسجود[٢].

ونقول: ولو كان السجود على مطلق الثياب سواء كان متصلاً أم منفصلاً جائزاً لكان أسهل من تبريد الحصى، ولأمكن حمل منديل أو ما شابه للسجود عليه.

٣ـ روى أنس قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في شدّة الحرّ فيأخذ أحدنا الحصباء في يده فإذا برد وضعه وسجد عليه[٣].

٤ـ عن خباب بن الأرت قال: شكونا إلى رسول الله ﷺ شدّة الرمضاء في جباهنا وأكفّنا فلم يشكنا[٤]

قال ابن الأثير في معنى الحديث: إنّهم لمّا شكوا إليه ما يجدون من ذلك لم يفسح لهم أن يسجدوا على طرف ثيابهم[٥].

١ـ مسند أحمد: ٣/ ٣٢٧ من حديث جابر وسنن البيهقي: ١/ ٤٣٩ باب ما روي في التعجيل بها في شدّة الحرّ.

٢ـ سنن البيهقي: ٢/ ١٠٥.

٣ـ السنن الكبرى: ٢/ ١٠٦.

٤ـ سنن البيهقي: ٢/ ١٠٥ باب الكشف عن الجبهة.

٥ـ ابن الأثير: النهاية: ٢/ ٤٩٧ مادة «شكى».

هذه المأثورات تعرب عن أنّ السنّة في الصلاة كانت جارية على السجود على الأرض فقط، حتّى أنّ الرسول ﷺ لم يفسح للمسلمين العدول عنها إلى الثياب المتّصلة أو المنفصلة، وهو ﷺ مع كونه بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً أوجب عليهم مسّ جباههم الأرض، وإن آذاهم شدّة الحرّ.

والذي يعرب عن التزام المسلمين بالسجود على الأرض، وعن إصرار النبي الأكرم ﷺ بوضع الجبهة عليها لا على الثياب المتّصلة ككور العمامة أو المنفصلة كالمناديل والسجاجيد، ما روي من حديث الأمر بالتتريب في غير واحد من الروايات.

الأمر بالتتريب:

٦ـ عن خالد الجهني: قال: رأى النبيّ ﷺ صهيباً يسجد كأنّه يتّقي التراب فقال له: «ترّب وجهك يا صهيب» [١].

٧ـ والظاهر أنّ صهيباً كان يتّقي عن التتريب، بالسجود على الثوب المتّصل والمنفصل، ولا أقل بالسجود على الحصر والبواري والأحجار الصافية، وعلى كلّ تقدير، فالحديث شاهد على أفضليّة السجود على التراب في مقابل السجود على الحصى لما مرّ من جواز السجدة على الحصى في مقابل السجود على غير الأرض.

٨ـ روت أُمّ سلمة ـ رضي الله عنها ـ: رأى النبي ﷺ غلاماً لنا يقال له أفلح ينفخ إذا سجد، فقال: «يا أفلح ترّب» [٢].

١ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٧/ ٤٦٥ برقم ١٩٨١٠.

٢ـ المصدر نفسه: ٧/ ٤٥٩ برقم ١٩٧٧٦.

٩ـ وفي رواية: «يا رباح ترّب وجهك» (١).

١٠ـ روى أبو صالح قال: دخلت على أُمّ سلمة، فدخل عليها ابن أخ لها فصلّى في بيتها ركعتين، فلمّا سجد نفخ التراب، فقالت أُمّ سلمة: ابن أخي لا تنفخ، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول لغلام له يقال له يسار ـ ونفخ ـ: «ترّب وجهك لله» (٢).

الأمر بحسر العمامة عن الجبهة:

١١ـ روي: أنّ النبي ﷺ كان إذا سجد رفع العمامة عن جبهته (٣).

١٢ـ روي عن علي أمير المؤمنين أنّه قال: «إذا كان أحدكم يصلّي فليحسر العمامة عن وجهه»، يعني حتّى لا يسجد على كور العمامة (٤).

١٣ـ روى صالح بن حيوان السبائي: أنّ رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسجد بجنبه وقد اعتمّ على جبهته فحسر رسول الله ﷺ عن جبهته (٥).

١٤ـ عن عياض بن عبد الله القرشي: رأى رسول الله ﷺ رجلاً يسجد على كور عمامته فأومأ بيده: «ارفع عمامتك» وأومأ إلى جبهته (٦).

هذه الروايات تكشف عن أنّه لم يكن للمسلمين يوم ذاك تكليف إلاّ

١ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٧/ ٤٥٩ برقم ١٩٧٧٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٧/ ٤٦٥، برقم ١٩٨١٠ ومسند أحمد: ٦/ ٣٠١.

٣ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى: ١/ ١٥١ كما في السجود على الأرض ٤١.

٤ـ منتخب كنز العمال المطبوع في هامش المسند: ٣/ ١٩٤.

٥ـ البيهقي: السنن الكبرى: ٢/ ١٠٥.

٦ـ المصدر نفسه.

السجود على الأرض، ولمْ تكن هناك أيّة رخصة سوى تبريد الحصى، ولو كان هناك ترخيص لما فعلوا ذلك، ولما أمر النبي ﷺ بالتتريب، وحسر العمامة عن الجبهة.

المرحلة الثانية: الترخيص في السجود على الخُمر والحصر :

هذه الأحاديث والمأثورات المبثوثة في الصحاح والمسانيد وسائر كتب الحديث تعرب عن التزام النبي ﷺ وأصحابه بالسجود على الأرض بأنواعها، وأنّهم كانوا لا يعدلون عنه، وإن صعب الأمر واشتدّ الحرّ، لكن هناك نصوصاً تعرب عن ترخيص النبي ﷺ ـ بايحاء من الله سبحانه إليه ـ السجود على ما أنبتت الأرض، فسهل لهم بذلك أمر السجود، ورفع عنهم الاصر والمشقّة في الحرّ والبرد، وفيما إذا كانت الأرض مبتلّة، وإليك تلك النصوص:

١ ـ عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يصلّي على الخُمرة [١].

٢ ـ عن ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يصلّي على الخمرة، وفي لفظ: وكان النبيّ ﷺ يصلّي على الخمرة [٢].

٣ ـ عن عائشة: كان النبيّ ﷺ يصلّي على الخمرة [٣].

٤ ـ عن أُمّ سلمة: كان رسول الله ﷺ يصلّي على الخمرة [٤].

---

١ ـ أبو نعيم الاصفهاني: أخبار اصبهان: ٢/ ١٤١.

٢ ـ مسند أحمد: ١/ ٢٦٩ ـ ٣٠٣ ـ ٣٠٩ و٣٥٨.

٣ ـ المصدر نفسه: ٦/ ١٧٩ وفيه أيضاً قال للجارية وهو في المسجد: ناوليني الخمرة.

٤ ـ المصدر نفسه: ٣٠٢.

٥ـ عن ميمونة: ورسول الله ﷺ يصلّي على الخمرة فيسجد [١].

٦ـ عن أُمّ سليم قالت: كان [رسول الله ﷺ] يصلّي على الخمرة [٢].

٧ـ عن عبد الله بن عمر: كان رسول الله ﷺ يصلّي على الخمر [٣].

السجود على الثياب لعذر:

قد عرفت المرحلتين الماضيتين، ولو كانت هناك مرحلة ثالثة فإنّما هي مرحلة جواز السجود على غير الأرض وما ينبت منها لعذر وضرورة. ويبدو أنّ هذا الترخيص جاء متأخّراً عن المرحلتين لما عرفت أنّ النبيّ ﷺ لم يُجب شكوى الأصحاب من شدّة الحرّ والرمضاء، وراح هو وأصحابه يسجدون على الأرض متحمّلين الحرّ والأذى، ولكنّ الباري عزّ اسمه رخّص لرفع الحرج السجود على الثياب لعذر وضرورة، وإليك ما ورد في هذا المقام:

١ ـ عن أنس بن مالك: كنّا إذا صلّينا مع النبي ﷺ فلم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض، طرح ثوبه ثم سجد عليه.

٢ـ وفي صحيح البخاري: كنّا نصلّي مع النبيّ ﷺ فيضع أحدنا طرف الثوب من شدّة الحرّ. فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكّن جبهته من الأرض، بسط ثوبه.

٣ـ وفي لفظ ثالث: كنّا إذا صلّينا مع النبيّ ﷺ فيضع أحدنا طرف الثوب

١ـ مسند أحمد: ٦/ ٣٣١ ـ ٣٣٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٧٧.

٣ـ المصدر نفسه: ٢/ ٩٢ ـ ٩٨.

من شدّة الحرّ مكان السجود [١].

وهذه الرواية التي نقلها أصحاب الصحاح والمسانيد تكشف حقيقة بعض ما روي في ذلك المجال الظاهر في جواز السجود على الثياب في حالة الاختيار أيضاً. وذلك لأنّ رواية أنس نصّ في اختصاص الجواز على حالة الضرورة، فتكون قرينة على المراد من هذه المطلقات، وإليك بعض ما روي في هذا المجال:

١ ــ عبد الله بن محرز عن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ يصلّي على كور عمامته [٢].

إنّ هذه الرواية مع أنّها معارضة لما مرّ من نهي النبيّ ﷺ عن السجود عليه، محمولة على العذر والضرورة، وقد صرّح بذلك الشيخ البيهقي في سننه، حيث قال: قال الشيخ: «وأمّا ما روي في ذلك عن النبيّ ﷺ من السجود على كور العمامة فلا يثبت شيء من ذلك، وأصحّ ما روي في ذلك قول الحسن البصري حكاية عن أصحاب النبيّ ﷺ [٣].

وقد روي عن ابن راشد قال: رأيت مكحولاً يسجد على عمامته فقلت: لما تسجد عليها؟ قال أتقي البرد على أسناني [٤].

٢ـ ما روي عن أنس: كنّا نصلّي مع النبيّ ﷺ فيسجد أحدنا على ثوبه [٥].

١ـ صحيح البخاري: ١/ ١٠١، صحيح مسلم: ٢/ ١٠٩، مسند أحمد: ١/ ١٠٠، السنن الكبرى: ٢/ ١٠٦.

٢ـ كنز العمال: ٨/ ١٣٠ برقم ٢٢٢٣٨.

٣ـ البيهقي: السنن: ٢/ ١٠٦.

٤ـ المصنف لعبد الرزاق: ١/ ٤٠٠ كما في سيرتنا وسنّتنا، والسجدة على التربة ٩٣.

٥ـ البيهقي: السنن الكبرى: ٢/ ١٠٦، باب من بسط ثوباً فسجد عليه.

والـرواية محمـولة على صـورة العذر بقـرينـة ما روينـاه عنه، وبما رواه عنـه البخاري: كنّا نصلّي مع النبيّ ﷺ في شـدّة الحرّ، فإذا لم يستطع أحـدنـا أن يمكّن وجهه من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه [١].

ويؤيّـده ما رواه النسائي أيضـاً: كنّا إذا صلّينـا خلف النبيّ ﷺ بالظهائر سجدنا على ثيابنا اتّقاء الحرّ [٢].

وهناك روايات قاصرة الدلالة حيث لا تدلّ إلاّ على أنّ النبيّ ﷺ صلّى على الفرو. وأمّا أنّه سجد عليه فلا دلالة لها عليه.

٣ــ عن المغيرة بـن شعبة: كـان رسـول الله ﷺ يصلّي على الحصير والفـرو المدبوغة [٣].

والرواية مع كونها ضعيفة بيونس بن الحرث، ليست ظاهرة في السجود عليه. ولا ملازمـة بين الصلاة على الفـرو والسجود عليـه، ولعلّه ﷺ وضع جبهتـه على الأرض أو ما ينبت منها. وعلى فرض الملازمة لا تقاوم هي وما في معناها ما سردناه من الروايات في المرحلتين الماضيتين.

حصيلة البحث:

إنّ المتأمّل في الروايات يجد وبدون لبـس أنّ قضيّة السجود في الصلاة مرت بمرحلتين أو ثلاثة مراحل ففي المرحلة الأُولى كان الفرض السجود على الأرض ولم

١ـ البخاري: ٢/ ٦٤ كتاب الصلاة باب بسط الثوب في الصلاة للسجود.

٢ـ ابن الأثير: الجامع الأُصول: ٥/ ٤٦٨ برقم ٣٦٦٠.

٣ـ أبو داود: السنن: باب ما جاء في الصلاة على الخمرة برقم ٣٣١.

يـرخّص للمسلمين السجـود على غيرهـا، وفي الثـانيـة جـاء الترخيص فيما تنبتـه الأرض، وليست وراء هاتين المرحلتين مرحلة أُخرى إلاّ جواز السجود على الثياب لعذر وضرورة، فما يظهر من بعض الروايات مـن جواز السجود على الفرو وأمثاله مطلقـاً فمحمولـة على الضرورة، أو لا دلالة لها على السجـود عليهـا، بل غايتهـا الصلاة عليها.

ومن هنا يظهر بوضوح أنّ ما التزمت به الشيعة هو عين ما جاءت به السنّة النبويّة، ولم تنحـرف عنه قيد أنملة، ولعلّ الفقهاء أدرى بـذلك من غيرهـم، لأنّهم الأُمناء على الرسـالة والأدلاء في طريق الشريعة، ونحن ندعـو إلى قليل من التأمّل لإحقاق الحقّ وتجاوز البدع.

ما هو السرّ في اتّخاذ تربة طاهرة ؟

بقي هنـا سؤال يطرحـه كثيراً اخواننا أهـل السنّة حول سبـب اتّخاذ الشيعة تربة طـاهرة في السفر والحضر والسجود عليها دون غيرهـا. وربّما يتخيّل البسطاء ـ كما ذكـرنا سابقـاً ـ أنّ الشيعة يسجـدون لها لا عليها، ويعبدون الحجـر والتربة، وذلك لأنّ هؤلاء المساكين لا يفرّقون بين السجود على التربة، والسجود لها.

وعلى أيّ تقديـر فالإجابـة عنها واضحـة، فإنّ المستحسن عند الشيعـة هو اتّخاذ تربة طـاهرة طيّبة ليتيقن من طهارتها، مـن أيّ أرض أُخذت، ومن أيّ صقع من أرجاء العالم كانت، وهي كلّها في ذلك سواء.

وليس هذا الالتزام إلاّ مثل التزام المصلّي بطهارة جسده وملبسه ومصلاّه، وأمّا سرّ الالتزام في اتّخاذ التربـة هو أنّ الثقة بطهارة كـلّ أرض يحلّ بها، ويتّخذها

مسجداً، لا تتأتّى لـه في كلّ موضـع من المواضع التـي يرتـادها المسلم في حلّـه وتـرحالـه، بل وأنّى لـه ذلك وهذه الأمـاكن تـرتادهـا أصناف مختلفـة من البشر، مسلمين كانـوا أم غيرهم، ملتـزمين بأُصـول الطهارة أم غير ذلك، وفي ذلـك محنة كبيرة تواجه المسلم في صلاته لا يجد مناصاً من أن يتخذ لنفسه تربة طاهرة يطمئنّ بها وبطهـارتها، يسجد عليهـا لـدى صلاتـه حـذراً من السجـدة على الـرجاسـة والنجاسة، والأوساخ التي لا يتقـرّب بها إلى الله قط ولا تجوّز السنّة السجود عليها ولا يقبله العقل السليم، خصوصاً بعد ورود التأكيـد التام البالغ في طهارة أعضاء المصلّي ولباسه والنهي عن الصلاة في مواطن منها:

المزبلـة، والمجزرة، وقـارعـة الطريـق، والحمام، ومواطـن الإبل، بل والأمـر بتطهير المساجد وتطييبها [١].

وهذه القـاعدة كـانت ثابتـة عند السلف الصـالح وإن غفل التـاريخ عن نقلهـا، فقد روي: أنّ التـابعي الفقيـه مسروق بن الأجـدع المتوفّـى عام ٦٢ كـان يصحب في أسفاره لبنة من المدينة يسجد عليهـا. كما أخرجه بن أبي شيبة في كتابه المصنف، باب مـن كان حمل في السفينة شيئاً يسجـد عليه. فأخرج بـإسنادين أنّ مسروقاً كان إذا سافر حمل معه في السفينة لبنة يسجد عليها [٢].

إلى هنا تبيّن أنّ التزام الشيعـة باتّخاذ التربة مسجداً ليـس إلاّ لتسهيل الأمر للمصلّي في سفـره وحضره خـوفاً مـن أن لا يجد أرضـاً طـاهرةً أو حصيراً طـاهـراً فيصعب الأمر عليه، وهذا كادّخار المسلم تربة طاهرة لغاية التيمّم عليها.

١ـ العلاّمة الأميني: سيرتنا وسنّتنا ١٥٨ ـ ١٥٩.

٢ـ أبو بكر بن أبي شيبة: المصنف: ١/ ٤٠٠ كما في السجدة على التربة ٩٣.

وأمّا السرّ في التزام الشيعة استحباباً بالسجود على التربة الحسينية فإنّ من الأغراض العالية والمقاصد السامية منها، أن يتذكّر المصلّي حين يضع جبهته على تلك التربة، تضحية ذلك الإمام بنفسه وأهل بيته والصفوة من أصحابه في سبيل العقيدة والمبدأ ومقارعة الجور والفساد.

ولمّا كان السجود أعظم أركان الصلاة، وفي الحديث «أقرب ما يكون العبد إلى ربّه حال سجوده» فيناسب أن يتذكّر بوضع جبهته على تلك التربة الزاكية، أُولئك الذين جعلوا أجسامهم ضحايا للحقّ، وارتفعت أرواحهم إلى الملأ الأعلى، ليخشع ويخضع ويتلازم الوضع والرفع، وتحتقر هذه الدنيا الزائفة، وزخارفها الزائلة، ولعلّ هذا هو المقصود من أنّ السجود عليها يخرق الحجب السبع كما في الخبر، فيكون حينئذ في السجود سر الصعود والعروج من التراب إلى ربّ الأرباب[1].

وقال العلاّمة الأميني: نحن نتّخذ من تربة كربلاء قطعاً لمعاً، وأقراصاً نسجد عليها كما كان فقيه السلف مسروق بن الأجدع يحمل معه لبنة من تربة المدينة المنوّرة يسجد عليها، والرجل تلميذ الخلافة الراشدة، فقيه المدينة، ومعلّم السنّة بها، وحاشاه من البدعة. فليس في ذلك أيّ حزازة وتعسّف أو شيء يضاد نداء القرآن الكريم أو يخالف سنّة الله وسنّة رسوله ﷺ أو خروج من حكم العقل والاعتبار.

وليس اتّخاذ تربة كربلاء مسجداً لدى الشيعة من الفرض المحتّم، ولا من واجب الشرع والدين، ولا ممّا ألزمه المذهب، ولا يفرق أيّ أحد منهم منذ أوّل

---

١ ـ الأرض والتربة الحسينية: ٢٤.

يومها بينها وبين غيرها من تراب جميع الأرض في جواز السجود عليها خلاف ما يزعمه الجاهل بهم وبآرائهم، وإن هو عندهم إلاّ استحسان عقلي ليس إلاّ، واختيار لما هو الأولى بالسجود لدى العقل والمنطق والاعتبار فحسب كما سمعت، وكثير من رجال المذهب يتّخذون معهم في أسفارهم غير تربة كربلاء ممّا يصحّ السجود عليه كحصير طاهر نظيف يوثق بطهارته أو خُمرة مثله ويسجدون عليه في صلواتهم[1].

هذا إلمام إجمالي بهذه المسألة الفقهية والتفصيل موكول إلى محلّه، وقد أغنانا عن ذلك ما سطّره أعلام العصر وأكابره، وأخص بالذكر منهم:

١ـ المصلح الكبير الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٥ـ١٣٧٣هـ) في كتابه الأرض والتربة الحسينية.

٢ـ العلاّمة الكبير الشيخ عبد الحسين الأميني مؤلّف الغدير (١٣٢٠ـ ١٣٩٠هـ) فقد دوّن رسالة في هذا الموضوع طبع في آخر كتابه «سيرتنا وسنّتنا».

٣ـ السجود على الأرض للعلاّمة الشيخ علي الأحمدي ـ دام عزّه ـ فقد أجاد في التتبّع والتحقيق.

فما ذكرنا في هذه المسألة اقتباس من أنوار علومهم. رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الله الباقين منهم.

هذا ما وقفنا عليه من الأبحاث والتي أوردناها في هذا المختصر.

❁ ❁ ❁

١ـ العلاّمة الأميني: سيرتنا وسنّتنا: ١٦٦ـ١٦٧ طبعة النجف الأشرف.

ليست هذه أوّل قارورة كسرت في الإسلام:

قد وقفت على أنّ السجود على الأرض أو على الحصر والبواري وأشباهها هو السنّة، وأنّ السجود على الفرش والسجاجيد وأشباهها هو البدعة، وأنّه ما أنزل الله به من سلطان، ولكن يا للأسف صارت السنّة بدعة والبدعة سنّة. فلو عمل الرجل بالسنّة في المساجد والمشاهد، وسجد على التراب والأحجار يوصف عمله بالبدعة، والرجل بالمبدع. ولكن ليس هذا فريداً في بابه فقد نرى في فقه المذاهب الأربعة نظائر. نذكر موضعين:

١ ـ قال الشيخ محمد بن عبد الرحمان الدمشقي:

السنّة في القبر التسطيح. وهو أولى على الراجح من مذهب الشافعي.

وقال أبو حنيفة ومالك: التسنيم أولى، لأنّ التسطيح صار شعاراً للشيعة [1].

٢ ـ قال الإمام الرازي: روى البيهقي عن أبي هريرة قال: كان رسول الله يُجهر في الصلاة بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» وكان عليٌّ ـ رضي الله عنه ـ يُجهر بالتسمية وقد ثبت بالتواتر، وكان علي بن أبي طالب يقول: يا من ذكره شرف للذاكرين، ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه.

وقالت الشيعة: السنّة، هي الجهر بالتسمية، سواء أكانت في الصلاة

---

١ ـ الدمشقي: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: ١ / ٨٨ ونقله أيضاً العلاّمة الأميني في الغدير: ٢٠٩/١٠.

الجهرية أو السرية، وجمهور الفقهاء يُخالفونهم - إلى أن قال -: إنّ علياً كان يُبالغ في الجهر بالتسمية، فلمّا وصلت الدولة إلى بني أُميّة بالغوا في المنع من الجهر، سعياً في إبطال آثار عليّ - رضي الله عنه -[1].

١ - الرازي: مفاتيح الغيب: ١/ ٢٠٥-٢٠٦.

المسالة الخامسة :

الخمس في الكتاب والسنّة (1)

الأصل في ضريبة الخمس هو قوله سبحانه: ﴿وأعلَموا أنَّما غَنِمتُمْ مِن شيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وللرَّسولِ ولِذي القُربى واليَتامى والمَساكينِ وابنِ السَّبيلِ إن كُنتُمْ آمَنتُمْ باللهِ وما أنزَلْنا على عَبدِنا يَومَ الفُرقانِ يَومَ التَقَى الجَمْعانِ والله على كُلِّ شيءٍ قديرٌ﴾ (الأنفال/ ٤١).

لا شك أنّ الآية نزلت في مورد خاص، أعني يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان وهو غزوة «بدر» الكبرى ، لكن الكلام في أنّ قوله ﴿ما غَنِمْتُمْ﴾ هل هو عام لكل ما يفوز به الانسان في حياته أو خاص بما يظفر به في الحرب من السلب والنهب.

وعلى فرض كونه عاماً فهل المورد مخصّص أو لا ؟

فيقع الكلام في مقامين:

---

١ ـ ربّما يتخيّل بعض البسطاء أنّ الشيعة تنفرد بالقول بوجوب الخمس في غير الغنائم، ولأجل توضيح الحال ندرس الموضوع في ظل الكتاب والسنّة، وكلمات الفقهاء.

الأوّل: الغنيمة مطلق ما يفوز به الانسان:

أمّا الأوّل فالظاهر من أئمّة اللغة أنّه في الأصل أعم ممّا يظفر به الانسان في ساحات الحرب، بل هو لغة لكلّ ما يفوز به الانسان وإليك بعض كلماتهم.

١ـ قال الأزهري: «قال الليث: الغنم: الفوز بالشيء، والاغتنام انتهاز الغنم»[١].

٢ـ قال الراغب: الغنم معروف ... والغُنْم: إصابته والظفر به، ثم استعمل في كل مظفور به من جهة العِدَىٰ وغيرهم قال: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء﴾ ﴿فكلوا ممّا غنمتم حلالاً طيّباً﴾ والمغنم: ما يُغنم وجمعه مغانم، قال: ﴿فَعندَ اللهِ مغانمُ كثيرة﴾[٢].

٣ـ قال ابن فارس: «غنم» أصل صحيح واحد يدل على افادة شيء لم يملك من قبل ثمّ يختص بها أُخذ من المشركين[٣].

٤ـ قال ابن منظور: «الغُنْم» الفوز بالشيء من غير مشقّة[٤].

٥ـ قال ابن الأثير: في الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غُنمه وعليه غُرمه، غنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته»[٥].

٦ـ قال الفيروز آبادي: «الغنم» الفوز بالشيء لا بمشقّة، وأغنمه كذا تغنيماً

١ـ الأزهري: تهذيب اللغة، مادة «غنم».

٢ـ الراغب الاصفهاني: المفردات، مادة «غنم».

٣ـ ابن فارس: مقاييس اللغة مادة «غنم».

٤ـ ابن منظور الأفريقي: لسان العرب نفس المادة.

٥ـ نهاية اللغة، مادة «غنم».

نفله إيّاه، واغتنمه وتغنّمه، عدّه غنيمة [١].

وهذه النصوص تعرب عن أنّ المادّة لم توضع لما يفوز به الانسان في الحروب، بل معناها أوسع من ذلك وإن كان لا يستعمل في العصور المتأخّرة عن نزول القرآن إلاّ في ما يظفر به في ساحة الحرب.

ولأجل ذلك نجد أنّ المادة استعملت في مطلق ما يفوز به الانسان في الذكر الحكيم والسنّة النبويّة.

لقد استعمل القرآن لفظة «المغنم» فيما يفوز به الانسان وإن لم يكن عن طريق القتال بل كان عن طريق العمل العادي الدنيوي أو الأُخروي إذ يقول سبحانه:

﴿يا أيُّها الَّذين آمنُوا إذا ضَربتُمْ في سَبيلِ اللهِ فَتَبيَّنُوا ولا تَقُولُوا لِمَنْ ألقى إليكُمُ السَّلام لَستَ مُؤمِناً تَبتَغونَ عَرَضَ الحَياةِ الدُّنيا فَعِندَ اللهِ مَغانِمُ كَثيرة﴾ [٢].

والمراد بالمغانم الكثيرة: هو أجر الآخرة، بدليل مقابلته لعرض الحياة الدنيا فيدل على أنّ لفظ المغنم لا يختصّ بالأُمور والأشياء التي يحصل عليها الانسان في هذه الدنيا وفي ساحات الحرب فقط، بل هو عام لكلّ مكسب وفائدة.

ثمّ إنّه قد وردت هذه اللفظة في الأحاديث وأُريد منها مطلق الفائدة الحاصلة للمرء.

١ـ قاموس اللغة، مادة «غنم».

٢ـ النساء: الآية ٩٤.

روى ابن ماجة في سننه: أنّـه جاء عن رسول الله ﷺ: «اللّهمّ اجعلها مغنماً ولا تجعلها مغرما»(١).

وفي مسند أحمد عن رسول الله ﷺ: «غنيمة مجالس الذكر الجنّة»(٢).

وفي وصف شهر رمضان عنه ﷺ: «غنم للمؤمن»(٣).

وفي نهاية ابن الأثير: الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة، سمّاه غنيمة لما فيه من الأجر والثواب(٤).

فقد بان ممّا نقلناه من كلمات أئمّة اللغة وموارد استعمال تلك المادة في الكتاب والسنّة، أنّ العرب تستعملها في كل مورد يفوز به الانسان، من جهة العدى وغيرهم، وإنّما صار حقيقة متشرعة في الأعصار المتأخّرة في خصوص ما يفوز به الانسان في ساحة الحرب، ونزلت الآية في أوّل حرب خاضها المسلمون تحت لواء رسول الله، ولم يكن الاستعمال إلاّ تطبيقاً للمعنى الكلّي على مورد خاص.

الثاني: المورد غير مخصّص:

إذا كان مفهوم اللفظ عامّاً يشمل كافّة ما يفوز به الانسان، فلا يكون وروده في مورد خاص، مخصّصاً لمفهومه ومضيقاً لعمومه، إذا وقفنا على أنّ التشريع الإسلامي فرض الخمس في الركاز والكنز والسيوب أوّلاً، وأرباح المكاسب ثانياً، فيكون ذلك التشريع مؤكّداً لاطلاق الآية، ولا يكون وروده في الغنائم الحربية

١ـ ابن ماجة: السنن: كتاب الزكاة، باب ما يقال عند اخراج الزكاة، الحديث ١٧٩٧.

٢ـ أحمد: المسند: ج٢ ص ٣٣٠و ٣٧٤ و ٥٢٤.

٣ـ المصدر نفسه: ص ١٧٧.

٤ـ النهاية، مادة «غنم».

رافعاً له. وإليك ما ورد في السنّة من الروايات في الموردين:

١ـ الخمس في الركاز والكنز والسيوب:

تضافرت الروايات عن النبي الأعظم على وجوب الخمس في الركاز والكنز والسيوب وإليك النصوص أوّلاً، ثمّ تبيين مفادها ثانياً.

روى لفيف من الصحابة كابن عباس وأبي هريرة وجابر وعبادة بن الصامت وأنس بن مالك، وجوب الخمس في الركاز والكنز والسيوب، وإليك قسماً ممّا روي في ذلك المجال:

١ـ في مسند أحمد وسنن ابن ماجة واللفظ للأوّل: عن ابن عباس قال: قضى رسول الله ﷺ في الركاز، الخمس [١].

٢ـ وفي صحيحي مسلم والبخاري واللفظ للأوّل: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:

«العجماء جرحها جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس»، وفي بعض الروايات عند أحمد: البهيمة عقلها جبار [٢].

قال أبو يوسف في كتاب الخراج: كان أهل الجاهلية إذا عطبَ الرجل في قُلَيبٍ جعلوا القليب عَقَله، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوه عقله. فسأل سائل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «العجماء جبار، والمعدن جبار،

١ـ أحمد: المسند: ١/ ٣١٤، وسنن ابن ماجة ٢/ ٨٣٩ ط ١٣٧٣ هـ.

٢ـ مسلم: الصحيح: ٥/ ١٢٧ باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، من كتاب الحدود، وصحيح البخاري ١/ ١٨٢ باب في الركاز الخمس.

والبئر جُبار، وفي الركاز الخمس» فقيل له: ما الركاز يا رسول الله؟ فقال: «الذهب والفضة الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت»(١).

٣ـ وفي مسند أحمد: عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «السائمة جبار، والجَبّ جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس» قال الشعبي: الركاز: الكنز العادي(٢).

٤ـ وفيه أيضاً: عن عبادة بن الصامت قال:

من قضاء رسول الله ﷺ أنّ المعدن جبار، والبئر جبّار، والعجماء جرحها جُبَار، والعجماء: البهيمة من الأنعام وغيرها، والجبار هو الهدر الذي لا يُغرم، وقضى في الركاز الخمس(٣).

٥ـ وفيه: عن أنس بن مالك قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر فدخل صاحب لنا إلى خربةٍ يقضي حاجته فتناول لبنة ليستطيب بها فانهارت عليه تبرا، فأخذها فأتى بها النبي ﷺ فأخبره بذلك، قال: «زنها» فوزنها فإذا مائتا درهم فقال النبي: «هذا ركاز وفيه الخمس»(٤).

٦ـ وفيه: أنّ رجلاً من مزينة سأل رسول الله مسائل جاء فيها: فالكنز نجده في الخرب وفي الآرام؟ فقال رسول الله ﷺ: « فيه وفي الركاز الخمس»(٥).

١ـ الخراج: ٢٢.

٢ـ أحمد: المسند: ٣/ ٣٣٥.

٣ـ المصدر نفسه: ٥/ ٣٢٦.

٤ـ المصدر نفسه: ٣/ ١٢٨.

٥ـ المصدر نفسه: ٢/ ١٨٦.

٧ـ وفي نهاية اللغة ولسان العرب وتاج العروس في مادة «سَيب» واللفظ للأوّل: وفي كتابه ـ أي كتاب رسول الله ـ لوائل بن حجر: «وفي السيوب الخمس» السيوب: الركاز.

قالوا:

«السيوب: عروق من الذهب والفضة تَسيب في المعدن، أي تتكوّن فيه وتظهر» والسيوب: جمع سيب، يريد به ـ أي يريد النبي بالسيب ـ المال المدفون في الجاهلية، أو المعدن لأنّه من فضل الله تعالى وعطائه لمن أصابه»[١].

تفسير ألفاظ الأحاديث:

العجماء: الدابة المنفلتة من صاحبها، فما أصابت في انفلاتها فلا غرم على صاحبها، والمعدن جبار يعني: إذا احتفر الرجل معدناً فوقع فيه انسان فلا غرم عليه، وكذلك البئر إذا احتفرها الرجل للسبيل فوقع فيها إنسان فلا غرم على صاحبها، وفي الركاز الخمس، والركاز: ما وجد من دفن أهل الجاهلية فمن وجد ركازاً أدّى منه الخمس إلى السلطان وما بقي له[٢].

والآرام: الأعلام وهي حجارة تجمع وتنصب في المفازة يُهتدى بها، واحدها إرَم كعنب. وكان من عادة الجاهلية أنهّم إذا وجدوا شيئاً في طريقهم لا يمكنهم استصحابه، تركوا عليه حجارة يعرفونه بها حتى إذا عادوا أخذوه[٣].

وفي لسان العرب وغيره من معاجم اللغة،: ركَزَه يركُزُه رَكزاً: إذا دفنه.

١ـ ابن الأثير: النهاية، مادة «سيب».

٢ـ الترمذي: السنن ٦/ ١٤٥ باب ما جاء في العجماء.

٣ـ النهاية، مادة «ارم».

والركاز: قطع ذهب وفضة تخرج من الأرض أو المعدن، واحده الركزة كأنّه ركز في الأرض.

وفي نهاية اللغة: والركزة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها وجمع الركزة الركاز.

إنّ هذه الروايات تعرب عن كون وجوب الخمس في الكنز والمعادن، ضريبة غير الزكاة، وقد استند إليها أُستاذ الفقهاء أبو يوسف في كتابه «الخراج» وإليك نصّه:

كلام أبي يوسف في المعدن والركاز:

قال أبو يوسف: في كل ما أُصيب من المعادن من قليل أو كثير، الخمس، ولو أنّ رجلاً أصاب في معدن أقل من وزن مائتي درهم فضّة أو أقل من وزن عشرين مثقالاً ذهباً فإنّ فيه الخمس، وليس هذا على موضع الزكاة إنّما هو على موضع الغنائم [١]، وليس في تراب ذلك شيء إنّما الخمس في الذهب الخالص والفضة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شيء، وقد تكون النفقة تستغرق ذلك كلّه فلا يجب إذن فيه خمس عليه، وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلاً كان أو كثيراً، ولا يحسب له من نفقته شيء من ذلك وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة ـ مثل الياقوت والفيروزج والكحل والزئبق والكبريت والمغرّة ـ فلا خمس في شيء [٢] من ذلك، إنّما

١ـ ترى أنّ أبا يوسف يعد الخمس الوارد في هذا الموضع من مصاديق الغنيمة الواردة في آية الخمس وهو شاهد على كونها عامة مفهوماً.

٢ـ هذا رأي أبي يوسف، واطلاق الآية يخالفه مضافاً إلى مخالفته مع روايات أئمّة أهل البيت فإنّها تفرض الخمس في الجميع.

ذلك كلّه بمنزلة الطين والتراب.

قال: ولو أنّ الذي أصاب شيئاً من الذهب أو الفضة أو الحديد أو الرصاص أو النحاس، كان عليه دين فادح لم يُبطل ذلك الخمس عنه، ألا ترى لو أنّ جنداً من الأجناد أصابوا غنيمة من أهل الحرب خُمِّسَت ولم ينظر أعليهم دين أم لا، ولو كان عليهم دين لم يمنع ذلك من الخمس.

قال: وأمّا الركاز فهو الذهب والفضة الذي خلقه الله عزّ وجلّ في الأرض يوم خلقت، فيه أيضاً الخمس، فمن أصاب كنزاً عاديّاً في غير ملك أحد ـ فيه ذهب أو فضة أو جوهر أو ثياب ـ فإنّ في ذلك الخمس وأربعة أخماسه للذي أصابه وهو بمنزلة الغنيمة يغنمها القوم فتخمَّس وما بقي فلهم.

قال: ولو أنّ حربياً وجد في دار الإسلام ركازاً و كان قد دخل بأمان، نزع ذلك كلّه منه ولا يكون له منه شيء، و إن كان ذمّياً أُخذ منه الخمس كما يؤخذ من المسلم، وسلِّم له أربعة أخماسه. وكذلك المكاتب يجد ركازاً في دار الإسلام فهو له بعد الخمس ...[1].

٢ـ الخمس في أرباح المكاسب:

يظهر من غير واحد من الروايات أنّ النبيّ الأكرم أمر باخراج الخمس من مطلق ما يغنمه الانسان من أرباح المكاسب وغيرها و إليك بعض ما ورد في المقام:

١ـ لمّا وفد عبد القيس لرسول الله ﷺ فقالوا: «إنّ بيننا وبينك المشركين

١ـ الخراج: ٢٢.

وإنّا لا نصل إليك إلاّ في الأشهر الحرم فمرنا بجمل الأمر، إن عملنا به دخلنا الجنة وندعوا إليه مَن وراءنا» فقال ﷺ: «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان، شهادة أن لا إله إلاّ الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم»(١).

ومن المعلوم أنّ النبي ﷺ لم يطلب من بني عبد القيس أن يدفعوا غنائم الحرب كيف وهم لا يستطيعون الخروج من حيّهم في غير الأشهر الحرم، خوفاً من المشركين. فيكون قد قصد المغنم بمعناه الحقيقي في لغة العرب وهو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون.

وهناك كتب ومواثيق، كتبها النبيّ وفرض فيها الخمس على أصحابها ستتبيّن بعد الفراغ من نقلها، دلالتها على الخمس في الأرباح وإن لم تكن غنيمة حربية فانتظر.

٢ـ كتب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن:

«بسم الله الرحمن الرحيم ... هذا ... عهد من النبي رسول الله لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كلّه، وأن يأخذ من المغانم خمس الله، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشر ما سقى البعل وسقت السماء، ونصف العُشر ممّا سقى الغرب»(٢).

١ـ البخاري: الصحيح: ٤/ ٢٥٠ باب «والله خلقكم وما تعملون» من كتاب التوحيد، وج١ ص ١٣ و ١٩، وج٣ ص ٥٣، و مسلم: الصحيح ١/ ٣٥ ـ ٣٦ باب الأمر بالإيمان، النسائي: السنن: ١/ ٣٣٣، وأحمد: المسند ١/ ٣١٨، الأموال: ص ١٢ وغيرها.

٢ـ البلاذري: فتوح البلدان: ١/ ٨١ باب اليمن، وسيرة ابن هشام: ٤/ ٢٦٥. و تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك: ١/ ١٥٧.

والبعل ما سُقِيَ بعروقه، والغرب: الدلو العظيمة.

٣ـ كتب إلى شرحبيل بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال والحارث بن عبد كلال قيل ذي رعين، ومعافر وهمدان:

«أمّا بعد، فقد رجع رسولكم وأُعطيتم من المغانم خمس الله»[١].

٤ـ كتب إلى سعد هُذيم من قضاعة، وإلى جذام كتاباً واحداً يعلّمهم فرائض الصدقة، ويأمرهم أن يدفعوا الصدقة والخمس إلى رسوليه أُبيّ وعنبسة أو من أرسلاه»[٢].

٥ـ كتب للفُجَيع ومن تبعه:

«من محمد النبيّ للفجيع، ومن تبعه وأسلمَ وأقام الصلاةَ وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى من المغانم خمس الله ...»[٣].

٦ـ كتب لجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه:

«ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الله ورسوله وأعطوا من المغانم خمس الله وسهم النبي وفارقوا المشركين فإنّ لهم ذمّة الله وذمّة محمد بن عبد الله»[٤].

٧ـ كتب لجهينة بن زيد فيما كتب:

«إنّ لكم بطون الأرض وسهولها وتلاع الأودية وظهورها، على أن ترعوا نباتها

١ـ الوثائق السياسية: ٢٢٧ برقم ١١٠. (ط ٤ بيروت).

٢ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى: ١/ ٢٧٠.

٣ـ المصدر نفسه: ص ٣٠٤ـ ٣٠٥.

٤ـ المصدر نفسه: ص ٢٧٠.

وتشربوا ماءها، على أن تؤدّوا الخمس»[١].

٨ ـ كتب لملوك حمير فيما كتب:

«وآتيتم الزكاة، وأعطيتم من المغانم: خمس الله، وسهم النبي وصفيّه وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة»[٢].

٩ ـ كتب لبني ثعلبة بن عامر:

«من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأعطى خمس المغنم وسهم النبي والصفي»[٣].

١٠ ـ كتب إلى بعض أفخاذ جهينة:

«من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى من الغنائم الخمس»[٤].

ايضاح الاستدلال بهذه المكاتيب:

يتبيّن ـ بجلاء ـ من هذه الرسائل أنّ النبي ﷺ لم يكن يطلب منهم أن يدفعوا خمس غنائم الحرب التي اشتركوا فيها، بل كان يطلب ما استحقّ في أموالهم من خمس وصدقة.

ثم إنّه كان يطلب منهم الخمس دون أن يشترط ـ في ذلك ـ خوض الحرب واكتساب الغنائم.

---

١ ـ الوثائق السياسية: ص ٢٦٥ برقم ١٥٧.

٢ ـ فتوح البلدان: ١/ ٨٢ وسيرة ابن هشام: ٤/ ٢٥٨.

٣ ـ الاصابة: ٢/ ١٨٩ وأسد الغابة: ٣/ ٣٤.

٤ ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى: ١/ ٢٧١.

هذا مضافاً إلى أنّ الحاكم الإسلامي أو نائبه هما اللّذان يليان بعد الفتح قبض جميع غنائم الحرب وتقسيمها بعد استخراج الخمس منها، ولا يَملِك أحد من الغزاة عدا سلب القتيل شيئاً ممّا سلب وإلاّ كان سارقاً مغلاًّ.

فإذا كان اعلان الحرب وإخراج خمس الغنائم على عهد النبيّ ﷺ من شؤون النبي ﷺ فماذا يعني طلبه الخمس من الناس وتأكيده في كتاب بعد كتاب، وفي عهد بعد عهد؟

فيتبيّن أنّ ما كان يطلبه لم يكن مرتبطاً بغنائم الحرب. هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ المراد بالغنيمة في هذه الرسائل هو ما كان يحصل الناس عليه في الجاهلية عن طريق النهب، كيف وقد نهى النبيّ ﷺ عن النهب والنهبى بشدّة، ففي كتاب الفتن باب النهي عن النُّهبة عنه ﷺ:

«من انتهب نهبة فليس منّا»[1]، وقال: «إنّ النهبة لا تَحِلّ»[2]، وفي صحيح البخاري ومسند أحمد عن عبادة بن الصامت: بايعنا النبيّ ﷺ على أن لا ننهب[3].

وفي سنن أبي داود، باب النهي عن النهبى، عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فأصاب الناس حاجة شديدة وجهدٌ، وأصابوا غنماً فانتهبوها، فإنّ قدورنا لتغلي، إذ جاء رسول الله يمشي متكئاً على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثمّ جعل يُرمِّل اللحم بالتراب ثمّ قال: «إنّ النهبة ليست بأحلّ من الميتة»[4].

---

١ و ٢ـ ابن ماجة: السنن: كتاب الفتن ص ١٢٩٨ برقم ٣٩٣٧ و ٣٩٣٨.

٣ـ البخاري: الصحيح: ٢/ ٤٨ باب النهب بغير اذن صاحبه.

٤ـ أبو داود: السنن: ٢/ ١٢.

وعن عبد الله بن زيد: نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة (١).

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في كتاب الجهاد.

وقد كانت النهيبة والنهبى عند العرب تساوق الغنيمة والمغنم ـ في مصطلح يومنا هذا ـ الذي يستعمل في أخذ مال العدو.

فإذا لم يكن النهب مسموحاً به في الدين، وإذا لم تكن الحروب التي يقوم بها أحد بغير اذن النبي ﷺ جائزة، لم تكن الغنيمة في هذه الوثائق تعني دائماً ما يؤخذ في القتال، بل كان معنى الغنيمة الواردة فيها هو ما يفوز به الناس من غير طريق القتال بل من طريق الكسب وما شابهه، ولا محيص حينئذ من أن يقال: إنّ المراد بالخمس الذي كان يطلبه النبيّ ﷺ هو خمس أرباح الكسب والفوائد الحاصلة للانسان من غير طريق القتال أو النهب الممنوع في الدين.

وعلى الجملة: أنّ الغنائم المطلوب في هذه الرسائل النبويّة أداء خمسها إمّا أن يراد ما يستولي عليه أحد من طريق النهب والاغارة، أو ما يستولى عليه من طريق محاربة بصورة الجهاد، أو ما يستولى من طريق الكسب والكد.

والأوّل ممنوع، بنصّ الأحاديث السابقة فلا معنى أن يطلب النبي ﷺ خمس النهيبة.

والثاني يكون أمر الغنائم فيه بيد النبي ﷺ مباشرة، فهو الذي يأخذ كل الغنائم ويضرب لكلّ من الفارس والراجل ما له من الأسهم بعد أن يستخرج الخمس بنفسه من تلك الغنائم، فلا معنى لأن يطلبه النبيّ ﷺ من الغزاة، فيكون الثالث هو المتعيّن.

١ ـ رواه البخاري في الصيد، راجع التاج: ٤/ ٣٣٤.

وورد عن أئمّة أهل البيت -عليهم السلام- ما يدلّ على ذلك، فقد كتب أحد الشيعة إلى الإمام الجواد -عليه السلام- قائلاً: أخبرني عن الخمس أعَلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنّاع وكيف ذلك؟ فكتب -عليه السلام- بخطّه: الخمس بعد المؤنة [١].

وفي هذه الإجابة القصيرة يظهر تأييد الإمام -عليه السلام- لما ذهب إليه السائل، ويتضمّن ذكر الكيفية التي يجب أن تراعى في أداء الخمس:

وعن سماعة قال: سألت أبا الحسن (الكاظم) -عليه السلام- عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير [٢].

وعن أبي علي بن راشد (وهو من وكلاء الإمام الجواد والإمام الهادي -عليهما السلام-) قال: قلت له (أي الإمام -عليه السلام-): أمرتني بالقيام بأمرك، وأخذ حقّك، فأعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم: وأي شيء حقّه؟ فلم أدر ما أُجيبه؟ فقال: يجب عليهم الخمس، فقلت: وفي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وصنائعهم، قلت: والتاجر عليه، والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤنتهم [٣].

إلى غير ذلك من الأحاديث والأخبار المرويّة عن النبيّ الأكرم ﷺ وأهل بيته الطاهرين -عليهم السلام- التي تدلّ على شمول الخمس لكلّ مكسب.

❀ ❀ ❀

١- الوسائل: ج٦ الباب ٨ من أبواب الخمس، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه، الحديث ٦.

٣- المصدر نفسه، الحديث ٣.

مواضع الخمس في الكتاب:

يقسم الخمس حسب تنصيص الآية على ستة أسهم، فيفرق على مواضعها الواردة في الآية، قال سبحانه: ﴿واْعلَموا أنَّما غنِمتُم مِن شيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وللرَّسولِ ولِذي القُربى واليَتامى والمَساكينِ وابنِ السَّبيلِ﴾ (الأنفال/ ٤١) غير أنه يطيب لي تعيين المراد من ذي القربى.

إنّ ﴿ذي القربى﴾ بمعنى صاحب القرابة والوشيجة النسبية، ويتعيّن فرده، بتعيين المنسوب إليه. وهو يختلف حسب اختلاف مورد الاستعمال، ويستعان في تعيينه بالقرائن الموجودة في الكلام ـ إن وجدت ـ ومنها السياق، وإلاّ فيستعان بالسنّة.

قال سبحانه: ﴿ما كَانَ للنَّبيِّ والَّذينَ آمَنُوا أن يَستَغفِروا لِلمُشرِكينَ وَلَوْ كانُوا أُوْلِي قُرْبى﴾ (التوبة/ ١١٣) والمراد أقرباء المذكورين في الآية أي النبيّ والمؤمنين.

وقال سبحانه: ﴿وإذا قُلتُمْ فَاْعدِلُوا وَلَوْ كانَ ذا قُربى﴾ (الأنعام/ ١٥٢)، والمراد أقرباء المخاطبين في الآية بقوله: ﴿قلتم﴾ و ﴿فاعدلوا﴾.

وقال سبحانه: ﴿وإذا حضرَ القسمةَ أُولوا القُربى﴾ (النساء/ ٨) والمراد أقرباء من يقسم ماله أعني الميّت.

وقوله سبحانه: ﴿ما أفاءَ اللهُ علىٰ رَسُولِهِ مِنْ أهلِ القرىٰ فللّهِ وللرّسولِ ولذي القربىٰ﴾ (الحشر/ ٧).

وقوله سبحانه: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلاّ المودّةَ في القربى﴾ (الشورى/ ٢٣) المراد في الآيتين قرابة الرسول ﷺ لتقدم ذكره وعدم صلاحية

السياق إلاّ لذلك.

وأمّا آية الخمس من سورة الأنفال المتقدم ذكرها فقد اتفق المفسرون على أنّ المراد من ذي القربىٰ قرابة الرسول ﷺ واختلفوا في اليتامىٰ والمساكين وابن السبيل أنّهم مطلق اليتامى والمساكين وأبناء السبيل أو من ذوي القربى على الخصوص. والسياق هنا و إن لم يقتض الالتزام بأحدهما إلاّ أنّ السنّة الشريفة الواردة عن الرسول ﷺ وأهل بيته اقتضت الأخير كما يأتي في البحث التالي.

مواضع الخمس في السنّة:

وأمّا السنّة فهي أيضاً تدعم ما هو مفاد الآية:

روي عن ابن عباس: «كان رسول الله ﷺ يقسم الخمس على ستة: لله وللرسول سهمان وسهم لأقاربه حتى قبض» [١].

و روي عن أبي العالية الرياحي[٢]: كان رسول الله ﷺ، يؤتى بالغنيمة فيقسمها على خمسة فتكون أربعة أخماس لمن شهدها، ثمّ يأخذ الخمس فيضرب بيده فيه فيأخذ منه الذي قبض كفّه، فيجعله للكعبة و هو سهم الله، ثمّ يقسّم ما بقي على خمسة أسهم فيكون سهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين و سهم لابن السبيل. قال: والذي جعله للكعبة فهو سهم الله [٣].

١ـ النيسابوري: ط بهامش الطبري: ١٠/ ٤.

٢ـ أبو العالية الرياحي: هو رفيع بن مهران مات سنة ٩٠، لاحظ تهذيب التهذيب: ٣/ ٢٤٦.

٣ـ أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال: ٣٢٥، الطبري: التفسير: ١٠/ ٤، والجصاص: أحكام القرآن: ٣/ ٦٠.

ولعلّ جعلـه للكعبة كان لتجسيـد السهام وتفكيكها وربّما خـالفه كما روى عطاء بن أبي رباح[١] قال: «خمس الله، وخمس رسـوله واحـد، وكان رسـول الله ﷺ يحمل منه ويعطي منه و يضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء» [٢].

والمراد من كون سهمهما واحداً، كـون أمره بيده ﷺ بخلاف الأسهم الأُخر، فإنّ مواضعها معيّنة.

وبذلك يظهر المراد ممّا رواه الطبري: «كـان نبيّ الله إذا اغتنم غنيمة جعلت أخماسـاً، فكان خمس لله ولـرسولـه. ويقسم المسلمـون ما بقي (الأخماس الأربعـة) وكـان الخمس الـذي جعل لله ولـرسـولـه، لرسـولـه، ولـذوي القربـى و اليتـامى والمساكين وابن السبيل، فكان هذا الخمس خمسة أخماس خمس لله ولرسوله» [٣].

فالظاهـر أنّ المراد كان أمر السهمين بيد الرسـول ولذا جعلهما سهماً واحداً، بخلاف السهام الأُخر، وإلاّ فالخبر مخالف لتنصيص القرآن الكريم.

وأمّـا تخصيص بعض سهـام الخمس بـذي القربـى ومن جـاء بعدهـم من اليتـامى والمساكين وابـن السبيل، فـلأجل الـروايات الـدالة على أنّـه لا تحل لهم الصدقـة فجعل لهم خمس الخمس. روى الطبري: كـان آل محمد ﷺ لا تحل لهم الصـدقة فجعل لهم خمس الخمـس، وقال: قـد علم الله أنّ في بنـي هاشم الفقـراء فجعل لهم الخمس مكان الصدقة [٤]. كما تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت

١ـ عطاء بن أبي رباح مات سنة ١١٤، أخرج حديثه أصحاب الصحاح.

٢ـ الطبري: التفسير: ١٠/ ٤.

٣ـ المصدر نفسه. والأصح أن يقول ستة أسداس وعرفت وجه العدول عنه.

٤ـ المصدر نفسـه / ٥، فجعل خمس الخمس، بلحاظ المواضع الخمسة ما سـوى لله، وجعله كله لهم باعتبار أنّ أمره أيضاً بيده، فلا منافاة بين الجعلين.

أنّ السهام الأربعة من الخمس، لآل محمد ﷺ [١].

هـذا ما يستفـاد من الكتـاب و السنّة غير أنّ الاجتهـاد لعب دوراً كبيراً في تحويل الخمس عن أصحابه و إليك ما ذهبت إليه المذاهب الأربعة:

«قالت الشافعية والحنابلة: تقسم الغنيمة، و هي الخمس، إلى خمسة أسهم، واحد منها سهـم الرسول، ويصرف على مصالح المسلمين، و واحـد يعطى لذوي القربـى، وهم من انتسب إلى هـاشم بـالابوّة من غير فـرق بين الأغنياء والفقـراء، والثلاثـة الباقية تنفق على اليتـامى والمساكين وأبنـاء السبيل سواء أ كانـوا من بني هاشم أو من غيرهـم.

وقالت الحنفية: إنّ سهم الرسول سقط بموته، أمّا ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقرهم لا لقرابتهم من الرسول.

وقـالت المالكيـة: يـرجـع أمـر الخمس إلى الإمـام يصرفـه حسبما يـراه مـن المصلحة.

وقالـت الإمامية: إنّ سهـم الله وسهم الرسـول وسهم ذوي القربـى يفوّض أمرهـا إلى الإمام أو نائبـه، يضعها في مصالح المسلمين. والأسهُـم الثلاثة البـاقية تعطى لأيتام بني هاشم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولايشاركهم فيها غيرهم». [٢]

وقال ابن قدامة في المغني، بعد مـا روى أنّ أبابكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ قسّما الخمس على ثلاثة أسهم: «و هو قول أصحاب الرأي ـ أبي حنيفة وجماعته ـ

١ـ الوسـائل: ج٦ الباب ٢٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، ولاحـظ أيضاً صحيح البخاري ١/ ١٨١، باب تحريم الزكاة على رسول الله.

٢ـ محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة: ١٨٨.

قالوا: يقسّم الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابـن السبيل، وأسقطوا سهم رسول الله بموته، وسهم قرابته أيضاً.

وقال مالك: الفيء والخمس واحد يجعلان في بيت المال.

وقال الثوري: والخمس يضعه الإمام حيث أراه الله عزّ وجلّ.

وما قاله أبـو حنيفة مخالف لظاهر الآية، فإنّ الله تعالى سمّى لرسـوله وقرابته شيئاً وجعل لهما في الخمـس حقّاً كما سمّى الأصناف الثلاثة الباقية، فمن خالف ذلك فقد خالف نصّ الكتاب، وأمّا جعل أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ سهم ذي القـربى في سبيل الله، فقـد ذكر لأحمد فسكت وحـرّك رأسـه ولم يذهب إليـه، ورأى أنّ قـول ابـن عبـاس و مـن وافقـه أولى، لموافقتـه كتـاب الله وسنّـة رسوله ﷺ ...»[1].

الاجتهاد مقابل النص:

ثمّ إنّ الخلفاء بعد النبيّ الأكرم اجتهدوا مقابل النص في موارد منها: إسقاط سهم ذي القـربـى من الخمـس، وذلك أنّ الله سبحـانـه وتعـالى جعل لهم سهماً، افترض أداءه نصـاً في الذكـر الحكيم والفرقـان العظيم يتلـوه المسلمون آنـاء الليل وأطراف النهـار، وهو قوله عـزّ من قائل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبى وَاليَتَامَى وَالمساكينِ وَابنِ السبيلِ إنْ كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللهِ وَ مَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الفُرْقَانِ يَوْمَ التَقَى الجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

١ـ أبو فرج عبد الرحمان بن قدامة المقدسي: الشرح الكبير ـ على هامش المغني ـ: ١٠/ ٤٩٣ـ ٤٩٤.

٢ـ الأنفال: الآية ٤١.

وقد أجمع أهل القبلة كافّة على أنّ رسول الله ﷺ كان يختصّ بسهم من الخمس ويخص أقاربه بسهم آخر منه، وأنّه لم يَعْهَد بتغيير ذلك إلى أحد حتى دعاه الله إليه، واختار الله له الرفيق الأعلى.

فلمّا ولي أبو بكر تأوّل الآية فأسقط سهم النبيّ وسهم ذي القربى بموت النبي ﷺ، ومنع بني هاشم من الخمس، وجعلهم كغيرهم من يتامى المسلمين ومساكينهم و أبناء السبيل منهم.

قال الزمخشري: وعن ابن عباس: الخمس على ستّة أسهم: لله ولرسوله، سهمان، وسهم لأقاربه حتى قبض فأجرى أبوبكر الخمس على ثلاثة، وكذلك روي عن عمر و من بعده من الخلفاء قال: و روي أنّ أبا بكر منع بني هاشم الخمس[١].

وقد أرسلت فاطمة -عليها السلام- تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ ممّا أفاء الله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر، فأبى أبوبكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلّمه حتى توفّيت، وعاشت بعد النبي ﷺ ستّة أشهر فلمّا توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبابكر، وصلّى عليها. الحديث[٢].

وفي صحيح مسلم عن يزيد بن هرمز. قال: كتب نجدة بن عامر الحروري الخارجي إلى ابن عباس قال ابن هرمز: فشهدت ابن عباس حين قرأ الكتاب وحين كتب جوابه وقال ابن عباس: والله لولا أن أردّه عن نتن يقع فيه ما كتبت إليه، ولا

١ـ الكشاف: ٢/ ١٢٦.

٢ـ البخاري: الصحيح: ٣/ ٣٦ باب غزوة خيبر. وفي صحيح مسلم: ٥/ ١٥٤: «... وصلّى عليها علي».

نعمة عين. قال: فكتب إليه: إنّك سألتني عن سهم ذي القربى الذين ذكرهم الله من هم؟ و إنّا كنّا نرى أنّ قرابة رسول الله ﷺ هم نحن فأبى ذلك علينا قومُنا، الحديث[1].

وأخرجه الإمام أحمد من حديث ابن عباس في أواخر ص٢٩٤ من الجزء الأوّل من مسنده.

و رواه كثير من أصحاب المسانيد بطرق كلها صحيحة، وهذا هو مذهب أهل البيت المتواتر عن أئمّتهم ـ عليهم السلام ـ.

لكن الكثير من أئمّة الجمهور أخذوا برأي الخليفتين ـ رضى الله عنهما ـ فلم يجعلوا لذي القربى نصيباً من الخمس خاصّاً بهم.

فأمّا مالك بن أنس فقد جعله بأجمعه مفوّضاً إلى رأي الإمام يجعله حيث يشاء في مصالح المسلمين، لا حقّ فيه لذي قربى ولا ليتيم ولا لمسكين ولا لابن سبيل مطلقاً.

وأمّا أبو حنيفة وأصحابه فقد أسقطوا بعد النبي ﷺ سهمه وسهم ذي قرباه، وقسموه بين مطلق اليتامى والمساكين وابن السبيل على السواء، لا فرق عندهم بين الهاشميين وغيرهم من المسلمين.

والشافعي جعله خمسة أسهم: سهماً لرسول الله ﷺ يصرف إلى ما كان يصرف إليه من مصالح المسلمين كعُدَّة الغزاة من الخيل والسلاح والكراع و نحو ذلك، وسهماً لذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس

١ـ مسلم: الصحيح: ٢/ ١٠٥، كتاب الجهاد والسير.

وبني نوفل يقسم بينهم ﴿للذّكر مثل حظّ الأُنثيين﴾، والباقي للفرق الثلاث: اليتامى والمساكين وابن السبيل مطلقاً[١].

إلى هنا خرجنا بنتيجتين:

١ـ وجوب الخمس في كل ما يفوز به الانسان. وأنّه لا يختصّ بالغنائم الحربيّة.

٢ـ إنّ الخمس يقسم على ستة أسهم، الثلاثة الأُولى، أمرها بيد الإمام يتولّاها حسب ما رأى من المصلحة، والثلاثة الأُخرى، للأيتام والمساكين وأبناء السبيل من آل النبيّ الأكرم لا مطلقهم.

١ـ لشرف الدين: النص والاجتهاد: ٢٥ ـ ٢٧.

المسألة السادسة :

الزواج المؤقت

اتفقت المذاهب الفقهية على أنّ المتعة كانت نكاحاً حلالاً أحلها رسول الله ﷺ بوحي منه سبحانه في برهة من الزمن، وإنّما اختلفوا في استمرار حليتها، والشيعة الإمامية على بقاء حليتها وعدم ورود أي نسخ عليها خلافاً للمذاهب الأربعة فهي على التحريم البات قائلة بالنسخ.

ولما كانت الحلية من مختصات فقه الشيعة، آثرنا أن نبحث عنها في إطار الكتاب والسنّة، على وجه الاجمال، حتى يقف القارئ على أنّ القول بأصل تشريعها وعدم نسخها ممّا يثبته الكتاب والسنّة، وانّ قول بعضهم بعدم تشريعها بتاتاً أو ادّعاء نسخها يضادّهما. وسيوافيك أنّ لفيفاً من الصحابة والتابعين كانوا يفتون بجوازها وعدم نسخها، وإنّما منع عنها عمر بن الخطاب لحافز نفسي أو اجتهاد شخصي لا دليل عليه وليس حجّة على الآخرين. وقد قال بنظيره في متعة الحج التي كانت في زمن رسول الله ﷺ.

فأمّا زواج المتعة: فهو عبارة عن تزويج المرأة الحرّة الكاملة نفسها إذا لم يكن بينها وبين الزوج مانع ـ من نسب أو سبب أو رضاع أو احصان أو عدّة أو غير ذلك من الموانع الشرعية ـ بمهر مسمّى إلى أجل مسمّى بالرضا والاتّفاق، فإذا

انتهى الأجل تبين منه من غير طلاق. ويجب عليها مع الدخول بها ــ إذا لم تكن يائسة ـ أن تعتد عدّة الطلاق إذا كانت ممّن تحيض وإلاّ فبخمسة وأربعين يوماً [١].

وولد المتعة ـ ذكراً كان أو أُنثى يلحق بالأب ولا يدعى إلاّ به، وله من الارث ما أوصانا الله سبحانه به في كتابه العزيز. كما يرث من الأُم، وتشمله جميع العمومات الواردة في الآباء والأبناء والأُمّهات، وكذا العمومات الواردة في الاخوة والأخوات والأعمام والعمّات.

وبالجملة: المتمتّع بها زوجة حقيقة، وولدها ولد حقيقة. ولا فرق بين الزواجين: الدائم والمنقطع إلاّ أنّه لا توارث هنا ما بين الزوجين، ولا قسمة ولا نفقة لها إلاّ أن تشترط ذلك في العقد. كما أنّ له العزل عنها. وهذه الفوارق الجزئية فوارق في الأحكام لا في الماهية، لأنّ الماهية واحدة غير أنّ أحدهما مؤقت والآخر دائم، وانّ الأوّل ينتهي بانتهاء الوقت والآخر ينتهي بالطلاق أو الفسخ.

وقد أجمع أهل القبلة على أنّه سبحانه شرّع هذا النكاح في صدر الإسلام، ولا يشك أحد في أصل مشروعيّته، وانّما وقع الكلام في نسخه أو بقاء مشروعيته.

والأصل في مشروعيته قوله سبحانه: ﴿وحلائِلُ أبْنائِكُمُ الَّذينَ مِنْ أصْلابِكُمْ وأنْ تَجْمَعُوا بينَ الأُختَيْنِ إلاَّ ما قَدْ سَلَفَ إنَّ اللهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً * والمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إلاّ ما مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ كِتابَ اللهِ عَلَيكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذَلِكُمْ أنْ تَبْتَغُوا بِأَموالِكُمْ مُحْصِنِينَ غيرَ مُسافِحينَ فَما اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَريضةً ولا جُناحَ عَلَيكُمْ فِيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعدِ الفَريضَةِ إنَّ اللهَ كانَ عَليماً حَكيماً﴾ [٢].

١ـ لاحظ الكتب الفقهية للشيعة الإمامية في ذلك المجال.

٢ـ النساء: الآية ٢٣ـ ٢٤.

والآية ناظرة إلى نكاح المتعة وذلك لوجوه:

١ـ الحمل على النكاح الدائم يستلزم التكرار بلا وجه:

إنّ هذه السورة، أي سورة النساء، تكفّلت ببيان أكثر ما يرجع إلى النساء من الأحكام والحقوق، فذكرت جميع أقسام النكاح في أوائل السورة على نظام خاص، أمّا الدائم فقد أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿وإِنْ خِفْتُمْ ألاَّ تُقْسِطُوا في اليَتامىٰ فَانْكِحُوا ما طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنىٰ وَثُلاثَ ورُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ ألاَّ تعدِلُوا فَواحِدَةً...﴾ (١).

وأمّا أحكام المهر فقد جاءت في الآية التالية: ﴿وآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئا﴾ (٢).

وقال سبحانه: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا يحِلُّ لَكُم أن تَرِثُوا النِّساءَ كَرهاً ولا تَعضِلوهنَّ لِتذهَبوا بِبعضِ ما آتَيتموهُنَّ...﴾ (٣).

وقال سبحانه: ﴿وإنْ أردتُمُ استبدالَ زَوجٍ مَكان زوجٍ وآتَيتُم إحداهُنَّ قِنطاراً فَلا تَأخذوا منهُ شَيئاً أتأْخُذونَهُ بُهتاناً وإثماً مُبيناً﴾ (٤).

وأمّا نكاح الإماء فقد جاء في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أنْ

١ـ النساء: الآية ٣.

٢ـ النساء: الآية ٤.

٣ـ النساء: الآية ١٩.

٤ـ النساء: الآية ٢٠.

يَنْكِحَ المُحْصَناتِ المُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ المُؤْمِناتِ واللهُ أَعْلَمُ بِإيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ ولا مُتَّخِذاتِ أَخْدانٍ...﴾ (١).

فقوله سبحانه: ﴿مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ﴾ إشارة إلى نكاح السيّد لأمته، الذي جاء في قوله سبحانه أيضاً: ﴿إلاّ علىٰ أَزْواجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ...﴾ (٢).

وقوله سبحانه: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ إشارة إلى تزويج أمة الغير.

فإلى هنا تم بيان جميع أقسام النكاح فلم يبق إلاّ نكاح المتعة، وهو الذي جاء في الآية السابقة، وحمل قوله سبحانه: ﴿فما استمتعتم﴾ على الزواج الدائم.

وحمل قوله: ﴿فآتوهنّ أُجورهُنّ﴾ على المهور والصدقات مستلزم للتكرار. وسيوافيك وجود نكاح المتعة في صدر الإسلام، ولا يصح للشارع السكوت عن حكمها.

فالناظر في السورة يرى أنّ آياتها تكفّلت ببيان أقسام الزواج على نظام خاص ولا يتحقّق ذلك إلاّ بحمل الآية على نكاح المتعة كما هو ظاهرها أيضاً.

٢ـ تصريح جماعة من الصحابة بشأن نزولها:

ذكرت أُمّة كبيرة من أهل الحديث نزولها فيها، وينتهي نقل هؤلاء إلى أمثال ابن عباس، وأُبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وحبيب بن أبي ثابت، وسعيد بن جبير، إلى غير ذلك من رجال الحديث الذين لا يمكن اتهامهم بالوضع والجعل.

١ـ النساء: الآية ٢٥.

٢ـ المؤمنون: الآية ٦.

وقد ذكر نزولها من المفسّرين والمحدّثين:

إمام الحنابلة أحمد بن حنبل في مسنده [١].

وأبو جعفر الطبري في تفسيره [٢].

وأبو بكر الجصّاص الحنفي في أحكام القرآن [٣].

وأبو بكر البيهقي في السنن الكبرى [٤].

ومحمود بن عمر الزمخشري في الكشاف [٥].

وأبو بكر بن سعدون القرطبي في تفسير جامع أحكام القرآن [٦].

وفخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب [٧].

إلى غير ذلك من المحدّثين والمفسّرين الذين جاءوا بعد ذلك إلى عصرنا هذا، ولا نطيل الكلام بذكرهم.

وليس لأحد أن يتّهم هؤلاء الأعلام بذكر ما لا يفتون به. وبملاحظة هذه القرائن لا يكاد يشكّ في ورودها في نكاح المتعة.

ومعنى الآية: انّ الله تبارك وتعالى شرّع لكم نكاح ما وراء المحرّمات لأجل

١ـ أحمد: المسند: ٤/ ٤٣٦.
٢ـ الطبري: التفسير: ٥/ ٩.
٣ـ أحكام القرآن: ٢/ ١٧٨.
٤ـ السنن الكبرى: ٧/ ٢٠٥.
٥ـ الكشاف: ١/ ٣٦٠.
٦ـ جامع أحكام القرآن: ٥/ ١٣.
٧ـ مفاتيح الغيب: ٣/ ٢٦٧.

أن تبتغوا بأموالكم ما يحصنكم ويصون عفّتكم ويصدّكم عن الزنا، فإذا تزوجتم استمتاعاً فآتوهنّ أُجورهنّ.

والغاية من النكاح مطلقاً هو صيانة النفس، وهي موجودة في جميع الأقسام، النكاح الدائم، والمؤقت والزواج بأمة الغير المذكورة في هذه السورة من أوّلها إلى الآية ٢٥.

هذا هو الذي يفهمه كلّ انسان من ظواهر الآيات غير أنّ من لا يروقه الأخذ بظاهر الآية: **﴿فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أُجورهنّ﴾** لرواسب نفسية أو بيئية حاول أن يطبق معنى الآية على العقد الدائم، وذكر في المورد شبهات ضعيفة لا تصمد أمام النقاش نجملها بما يلي:

الشبهة الأُولى: إنّ الهدف من تشريع النكاح هو تكوين الأُسرة وإيجاد النسل، وهو يختصّ بالنكاح الدائم دون المنقطع الذي لا يترتّب عليه إلاّ إرضاء القوّة الشهوية وصبّ الماء وسفحه [1].

ويجاب عنها: بأنّه خلط بين الموضوع والفائدة المترتّبة عليه، وما ذكر إنّما هو من قبيل الحكمة، وليس الحكم دائراً مدارها، لضرورة أنّ النكاح صحيح وإن لم يكن هناك ذلك الغرض، كزواج العقيم واليائسة والصغيرة. بل أغلب المتزوجين في سن الشباب بالزواج الدائم لا يقصدون إلاّ قضاء الوطر واستيفاء الشهوة من طريقها المشروع، ولا يخطر ببالهم طلب النسل أصلاً وإن حصل لهم قهراً، ولا يقدح ذلك في صحّة زواجهم.

١ـ وسنعود إلى هذه الشبهة في نقد كلام «الدرينيّ» أيضاً.

ومن العجب حصر فائدة المتعة في قضاء الوطر، مع أنّها كالدائم قد يقصد منها النسل والخدمة وتدبير المنزل وتربية الأولاد والارضاع والحضانة وإن كانت قليلة.

ونسأل المانعين الذين يعتبرون نكاح المتعة، مخالفاً للحكمة، التي من أجلها شرّع النكاح، نسألهم عن الزوجين اللذين يتزوّجان نكاح دوام، ولكن ينويان الفراق بالطلاق بعد شهرين، فهل هذا نكاح صحيح أو لا؟ لا أظن أنّ فقيهاً من فقهاء الإسلام يمنع ذلك إلاّ إذا أفتى بغير دليل ولا برهان، وبهذا الشكل يتعين الجزم بأصحّية هذا النكاح، فأي فرق يكون حينئذ بين المتعة وهذا النكاح الدائم سوى أنّ المدّة مذكورة في الأوّل دون الثاني؟

يقول صاحب المنار: إنّ تشديد علماء السلف والخلف في منع المتعة يقتضي منع النكاح بنيّة الطلاق، وإن كان الفقهاء يقولون إنّ عقد النكاح يكون صحيحاً إذا نوى الزوج التوقيت ولم يشترطه في صيغة العقد، ولكن كتمانه إيّاه يعدّ خداعاً وغشّاً وهو أجدر بالبطلان من العقد الذي يشترط فيه التوقيت [١].

أقول: نحن نفترض أنّ الزوجين رضيا بالتوقيت لبّاً، حتى لا يكون هناك خداع وغشّ، فهو صحيح بلا اشكال.

الشبهة الثانية: إنّ تسويغ النكاح المؤقت ينافي ما تقرّر في القرآن كقوله عزّ وجلّ في صفة المؤمنين: ﴿والَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ * إلاّ عَلَىٰ أزواجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيرُ مَلُومينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَراءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ

---

١ ـ المنار: ٥/ ١٧.

العادُون﴾(١).

والمراد من قوله: ﴿من ابتغىٰ﴾ هم المتجاوزون ما أحلّه الله لهم إلى ما حرّمه عليهم. والمرأة المتمتّع بها ليست زوجة ليكون لها على الرجل مثل الذي عليها بالمعروف.

إلاّ أنّه يرد عليها: انّها دعوى بلا دليل. فإنّها زوجة ولها أحكام، وعدم وجود النفقة والقسمة لا يخرجانها عن الزوجيّة، فإنّ الناشزة زوجة ليست لها النفقة وحقّ القسمة، ومثلها الصغيرة. والعجب أن يستدل بعدم وجود الأحكام على نفي الماهية، فإنّ الزوجيّة رابطة بين الزوجين تترتّب عليها جملة من الأحكام وربّما تختص بعض الأحكام ببعض الأقسام.

الشبهة الثالثة: إنّ المتمتّع في النكاح المؤقت لا يقصد الاحصان، بل يكون قصده المسافحة، وإن كان هناك نوع ما من الاحصان بالنسبة إليه حيث يمنع نفسه من التنقّل في دِمنِ الزنا، فإنّه لا يكون فيه شيء من الإحصان بالنسبة إلى المرأة التي تؤجر نفسها كل مدة من الزمن لرجل فتكون كما قيل:

كرة حُذِفت بصوالجة   فتلقّفها رجل رجل (٢)

ويرد على هذه الشبهة: انّه من أين وقف على أنّ الاحصان في النكاح المؤقّت يختص بالرجل دون المرأة، فإنّا إذا افترضنا كون العقد شرعياً، فكل واحد من الطرفين يُحصن نفسه من هذا الطريق، وإلاّ فلا محيص عن التنقل في دمن

١ـ المؤمنون: الآية: ٥ـ٧.

٢ـ المنار: ٥/ ١٣.

الزنا. والذي يصون الفتى والفتاة عن البغي أحد الأُمور الثلاثة:

١ـ النكاح الدائم.

٢ـ النكاح المؤقّت بالشروط الماضية.

٣ـ كبت الشهوة الجنسية.

فالأوّل ربّما يكون غير ميسور خصوصاً للطالب والطالبة اللذين يعيشان بمنح ورواتب مختصرة يجريها عليهما الوالدان أو الحكومة، وكبت الشهوة الجنسية أمر شاق لا يتحمّله إلاّ الأمثل فالأمثل من الشباب والمثلى من النساء، وهم قليلون، فلم يبق إلاّ الطريق الثاني، فيحصنان نفسهما عن التنقّل في بيوت الدعارة.

إنّ الدين الإسلامي هو الدين الخاتم، ونبيّه خاتم الأنبياء، وكتابه خاتم الكتب، وشريعته خاتمة الشرائع، فلا بد أن يضع لكل مشكلة اجتماعية حلولاً شرعية، يصون بها كرامة المؤمن والمؤمنة، وما المشكلة الجنسية عند الرجل والمرأة إلاّ إحدى هذه النواحي التي لا يمكن للدين الإسلامي أن يهملها، وعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه:

ماذا يفعل هؤلاء الطلبة والطالبات الذين لا يستطيعون القيام بالنكاح الدائم، وتمنعهم كرامتهم ودينهم عن التنقّل في بيوت الدعارة والفساد، والحياة المادية بجمالها تؤجّج نار الشهوة في نفوسهم؟ فمن المستحيل عادة أن يصون نفسه أحد إلاّ من عصمه الله، فلم يبق طريق إلاّ زواج المتعة، الذي يشكّل الحل الأنجح لتلافي الوقوع في الزنا، وتبقى كلمة الإمام علي بن أبي طالب ترن في الآذان محذّرة

من تفاقم هذا الأمر عند إهمال العلاج الذي وصفه المشرّع الحكيم له، حيث قال -عليه السّلام-: «لولا نهي عمر عن المتعة لما زنى إلاّ شقي أو شقيّة».

وأمّا تشبيه المتعة بما جاء في الشعر فهو يعرب عن جهل الرجل بحقيقة نكاح المتعة وحدودها، فإنّ ما جاء فيه هي المتعة الدورية التي ينسبها الرجل [1] وغيره إلى الشيعة، وهم براء من هذا الإفك، إذ يجب على المتمتّع بها بعد انتهاء المدّة الاعتداد على ما ذكرنا، فكيف يمكن أن تؤجّر نفسها كل طائفة من الزمن لرجل؟! سبحان الله ما أجرأهم على الكذب على الشيعة والفرية عليهم، وما مضمون الشعر إلاّ جسارة على الوحي والتشريع الإلهي، وقد اتّفقت كلمة المحدّثين والمفسّرين على التشريع، وأنّه لو كان هناك نهي أو نسخ فإنّما هو بعد التشريع والعمل.

الشبهة الرابعة: إنّ الآية منسوخة بالسنّة، واختلفوا في زمن نسخها على أقوال شتّى:

١ـ أُبيحت ثمّ نهي عنها عام خيبر.

٢ـ ما أُحلّت إلاّ في عمرة القضاء.

٣ـ كانت مباحة ونهي عنها في عام الفتح .

٤ـ أُبيحت عام أوطاس ثمّ نهي عنها [2].

١ـ لاحظ كتابه: السنّة والشيعة: ٦٥ـ ٦٦.

٢ـ لاحظ للوقوف على مصادر هذه الأقوال مسائل فقهية : لشرف الدين: ٦٣ـ ٦٤، الغدير: ٦/ ٢٢٥، أصل الشيعة وأُصولها: ١٧١، والأقوال في النسخ أكثر مما جاء في المتن.

وهذه الأقوال تنفي الثقة بوقوع النسخ، كما أنّ نسخ القرآن بأخبار الآحاد ممنوع جدّاً، وقد صحّ عن عمران بن الحصين انّه قال: «إنّ الله أنزل المتعة وما نسخها بآية أُخرى، وأمرنا رسول الله ﷺ بالمتعة وما نهانا عنها، ثمّ قال رجل برأيه»، يريد به عمر بن الخطاب. وسيوافيك مصدره.

إنّ الخليفة الثاني لم يدّع النسخ وإنّما أسند التحريم إلى نفسه، ولو كان هناك ناسخ من الله عزّ وجلّ أو من رسوله، لأسند التحريم إليهما، وقد استفاض قول عمر وهو على المنبر: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء.

بل نقل متكلّم الأشاعرة في شرحه على شرح التجريد انّه قال: أيّها الناس ثلاث كنّ على عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهى عنهنّ، وأُحرّمهنّ، وأُعاقب عليهنّ: متعة النساء، ومتعة الحج، وحيّ على خير العمل [1].

وقد روي عن ابن عباس ـ وهو من المصرحين بحلّية المتعة وإباحتها ـ في رده على من حاجّه بنهي أبي بكر وعمر لها، حيث قال: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر وعمر.

حتى أنّ ابن عمر لمّا سئل عنها، أفتى بالإباحة، فعارضوه بقول أبيه، فقال لهم: أمر رسول الله ﷺ أحقّ أن يتّبع أم أمر عمر؟

كلّ ذلك يعرب عن أنّه لم يكن هناك نسخ ولا نهي نبوي وإنّما كان تحريماً من جانب الخليفة، وهو في حدّ ذاته يعتبر اجتهاداً قبالة النص الواضح، وأنّه ما انفك يعلن جملة من الصحابة رفضهم له وعدم اذعانهم لأمره، وإذا كان

١ـ مفاتيح الغيب: ١٠/ ٥٢ـ٥٣، القوشجي: شرح التجريد: ٤٨٤ طبع إيران.

الخليفة قد اجتهد لأسباب رآها وأفتى على أساسها فكان الأولى بمن لحقوه أن يتنبّهوا لهذا الأمر لا أن يسرفوا في تسويغه دون حجة ولا دليل.

المنكرون للتحريم:

ذكرنا أنّ لفيفاً من وجوه الصحابة والتابعين أنكروا هذا التحريم ولم يقروا به، ومنهم:

١ـ علي أمير المؤمنين، في ما أخرجه الطبري بالاسناد إليه أنّه قال: «لولا أنّ عمر نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شقيّ» [١].

٢ـ عبد الله بن عمر، أخرج الإمام أحمد من حديث عبد الله بن عمر، قال ـ وقد سئل عن متعة النساء ـ: والله ما كنّا على عهد رسول الله ﷺ زانين ولا مسافحين، ثمّ قال: والله لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليكوننّ قبل يوم القيامة المسيح الدجّال وكذّابون ثلاثون وأكثر» [٢].

٣ـ عبد الله بن مسعود، روى البخاري عن عبد الله بن مسعود، قال: كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثمّ رخّص لنا أن تنكح المرأة بالثوب إلى أجل معيّن، ثمّ قرأ علينا: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ ولا تَعْتَدُوا إنَّ اللهَ لا يُحِبُّ المُعْتَدِينَ﴾ [٣]. [٤]

١ـ الطبري: التفسير: ٥/ ٩.

٢ـ أحمد: مسند: ٢/ ٩٥.

٣ـ المائدة: الآية ٨٧.

٤ـ البخاري: الصحيح: ٧/ ٤، كتاب النكاح، الباب ٨، الحديث ٣.

٤ـ عمران بن حصين، أخرج البخاري في صحيحه عنه، قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله ففعلناها مع رسول الله ﷺ، ولم ينزل قرآن يحرّمها ولم ينه عنها حتى مات. قال رجل برأيه ما شاء[1].

أخرج أحمد في مسنده عن أبي رجاء عن عمران بن حصين، قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله وعملنا بها مع رسول الله ﷺ، فلم تنزل آية تمنعها، ولم ينه عنها النبيّ ﷺ حتى مات[2].

٥ـ كما أنّ الخليفة العباسي المأمون أوشك أن ينادي في أيام حكمه، بتحليل المتعة إلاّ أنّه توقّف خوفاً من الفتنة وتفرّق المسلمين. قال ابن خلّكان، نقلاً عن محمّد بن منصور: قال: كنّا مع المأمون في طريق الشام فأمر فنودي بتحليل المتعة، فقال يحيى بن أكثم لي ولأبي العيناء: بكّرا غداً إليه فإن رأيتما للقول وجهاً فقولا، وإلاّ فاسكتا إلى أن أدخل، قال: فدخلنا عليه وهو يستاك ويقول وهو مغتاظ: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وعلى عهد أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وأنا أنهى عنهما، ومن أنت يا جعل حتى تنهى عمّا فعله رسول الله ﷺ وأبو بكر ـ رضي الله عنه ـ ؟! فأومأ أبو العيناء إلى محمّد بن منصور وقال: رجل يقول في عمر بن الخطاب ما يقول نكلّمه نحن؟ فأمسكنا، فجاء يحيى بن أكثم فجلس وجلسنا، فقال المأمون ليحيى: ما لي أراك متغيّراً؟ فقال: هو غم يا أمير المؤمنين لما حدث في الإسلام، قال: وما حدث فيه؟ قال: النداء بتحليل الزنا، قال: الزنا؟ قال: نعم، المتعة زنا، قال: ومن أين قلت هذا؟ قال: من كتاب الله عزّ وجلّ، وحديث رسول الله ﷺ،

١ـ البخاري: الصحيح: ٦/ ٢٧، كتاب التفسير، تفسير قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ من سورة البقرة.

٢ـ أحمد: المسند: لاحظ مسائل فقهية للسيد شرف الدين: ٧٠.

قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ المؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿والَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُون * إلاَّ عَلَى أَزْواجِهِمْ أو ما مَلَكَتْ أيْمانُهُمْ فَإنَّهُمْ غيرُ ملومين * فَمَنِ ابْتَغىٰ وَراءَ ذَلِكَ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ العادُونَ﴾ [1] يا أمير المؤمنين زوج المتعة ملك يمين؟ قال: لا، قال: فهي الزوجة التي عند الله ترث وتورث وتلحق الولد ولها شرائطها؟ قال: لا، قال: فقد صار متجاوز هذين، من العادين [2].

أقول: هل عزب عن ابن أكثم ـ وقد كان ممّن يكنّ العداء لآل البيت ـ أنّ المتعة داخلة في قوله سبحانه: ﴿إلاّ على أزواجهم﴾ وانّ عدم الوراثة تخصيص في الحكم، وهو لا ينافي ثبوتها، وكم لها من نظير، فالكافرة لا ترث الزوج المسلم، وبالعكس، كما أنّ القاتلة لا ترث وهكذا العكس، وأمّا الولد فيلحق قطعاً، ونفي اللحوق ناشئ امّا من الجهل بحكمها أو التجاهل به.

وما أقبح كلامه حيث فسّر المتعة بالزنا وقد أصفقت الأُمّة على تحليلها في عصر الرسول ﷺ والخليفة الأوّل، أفيحسب ابن أكثم أنّ الرسول ﷺ حلّل الزنا ولو مدّة قصيرة.

وهناك روايات مأثورة عن الخليفة نفسه، تعرب عن أنّ التحريم كان صميم رأيه، من دون استناد إلى آية أو رواية.

فقد روى مسلم في صحيحه: عن ابن أبي نضرة قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهى عنها، فذكر ذلك لجابر، فقال: على يدي دار الحديث: تمتّعنا مع رسول الله ﷺ فلمّا قام عمر قال: إنّ الله كان يحل لرسوله ما شاء

١ـ المؤمنون: الآية ١ـ٧.

٢ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان: ٦/ ١٤٩ـ ١٥٠.

بما شاء، فأتمّوا الحجّ والعمرة وأبتّوا نكاح هـذه النساء، فلئِن أُوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلاّ رجمته بالحجارة [١].

وروى الإمام أحمد في مسنـده عن أبي نضرة قال: قلت لجابـر: إنّ ابن الزبير ينهى عن المتعة، وانّ ابن عباس يأمر بها، فقال لي: على يدي جرى الحديث: تمتّعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر، فلمّا ولّي عمر خطب الناس فقـال: إنّ القرآن هو القرآن، وإنّ رسول الله ﷺ هو الرسول، وإنّهما كانتا متعتان على عهد رسول الله ﷺ إحداهما متعة الحج والأُخرى متعة النساء [٢].

وهذه المأثورات تعرب جملة من الملاحـظات نجملها بملاحظتين اثنتين:

أوّلاً: إنّ المتعة كـانت بـاقية على الحلّ إلى عهد الخليفـة عمر بـن الخطاب، وبقيت لوقت في أيامه حتى نهى عنها ومنع.

وثانياً: إنّه باجتهـاده قام بتحريم ما أحلّه الكتـاب والسنّة، ومن المعلوم انّ اجتهاده ـ لو صحّت تسميته بالإجتهاد ـ حجّة على نفسه لا على غيره.

وفي الختام نقول:

إنّ الجهل بفقـه الشيعـة أدّى بكثير مـن الكتّـاب إلى التقـوّل على الشيعـة، وخصوصاً في مسألة المتعة التي نحن بصدد الحديث عنها، برميهم بآراء وأحكام، يدلّ على جهل مطبق أو خبث سريرة لا يدمـغ، ومن هذه الأقوال: إنّ من أحكام المتعة عند الشيعة أنّه لا نصيب للـولد من ميراث أبيه، وأنّ المتمتَّع بها لا عدّة لها،

١ـ مسلم: الصحيح: ٤/ ١٣٠، باب نكاح المتعة الحديث ٨، طبع محمد علي صبيح.

٢ـ أحمد: المسند: ١/ ٥٢.

وأنّها تستطيع أن تنتقل من رجل إلى رجل إن شاءت. ومن أجل هذا استقبحوا المتعة واستنكروها وشنّعوا على من أباحها.

وقد خفي الواقع على هؤلاء. وانّ المتعة عند الشيعة كالزواج الدائم لا تتم إلاّ بالعقد الدال على قصد الزواج صراحة، وانّ المتمتّع بها يجب أن تكون خالية من جميع الموانع، وانّ ولدها كالولد من الدائمة من وجوب التوارث، والانفاق وسائر الحقوق المادية، وانّ عليها أن تعتدّ بعد انتهاء الأجل مع الدخول بها، وإذا مات زوجها وهي في عصمته اعتدّت كالدائمة من غير تفاوت، إلى غير ذلك من الآثار [1].

على أنّ الأمر الذي ينبغي الالتفات إليه وإدراكه بوضوح، انّ الشيعة رغم إدراكهم وإيمانهم بحلّية زواج المتعة وعدم تحريمه ـ وهو ما يعلنون عنه صراحة ودون تردد ـ إلاّ أنّهم لا يلجأون إلى هذا الزواج إلاّ في حدود ضيّقة وخاصة، وليس كما يصوّره ويتصوّره البعض من كونه ظاهرة متفشية في مجتمعهم وبشكل مستهجن ممجوج.

---

١ ـ الاثنا عشرية وأهل البيت تأليف مغنية ٤٦.

نحن والدكتور محمد فتحي الدريني:

قد وقفت ــ أخيراً ــ على كتاب حول المتعة بقلم: السائح علي حسين، أسماه بهذا النحو: «الأصل في الأشياء ..؟ ولكن المتعة حرام !!» نشرته دار قتيبة، وقدّم له الدكتور محمد فتحي الدريني، عميد كلّية الشريعة بدمشق.

والذي دعاني إلى التعليق عليه أمران:

١ـ اسم الكتاب، حيث أسماه بما عرفت، وحاول أن يقرّر أنّ الأصل الأوّلي في الأشياء الحلّية، والمتعة داخلة في هذا الأصل، ولكن خرج عنه بالدليل ولولاه لكانت محكومة بالحلّية. وبعبارة أُخرى: حاول أن يتظاهر لصالح الخصم (القائل بحلّية المتعة) مؤقّتاً وأنّ الأصل معه، ولكنّه خرج عن الأصل بدليل حاسم.

٢ـ تقديم الدكتور الدريني المحرّر بقلم نزيه من دون همز ولمز للمخالف الذي يرى كون المتعة حلالاً، وموقفه من رعاية أدب المناظرة مشكور، والحق انّ مثله قليل فيما كتب حول عقائد الشيعة بقلم أهل السنّة فإنّ الغالب ـ إلاّ ما شذّ وندر ـ لا يفارق اللذع واللدغ أو الطعن والسبّ، وأحياناً التكفير أعاذنا الله من شرور أنفسنا.

ومع ذلك كلّه لنا تأمّلات فيما كتب يظهر بعضها من الامعان فيما سبق، ولكن لأجل إيقاف القارئ على النقاط الخاطئة في كلامه، نذكر أهم ما أفاده مع التعليق. وإن مرّ بعضها عند مناقشة الشبهات.

أمّا حول الإسم فنقول: إنّ قول الفقهاء والأُصوليين الأصل في الأشياء الحلّية، لا يعمُّ الدماء والأعراض والأموال فإنّ الأصل فيها هو الحرمة، يعرف ذلك

منتهُونَ﴾ (المائدة/ ٩٠ـ٩١) إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول تشريع الأحكام ففيها إلماع إلى المصالح التي صارت سبباً لتشريعها.

وأمّا أحاديث أئمّة أهل البيت فقد جمعها الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه (٣٠٦ ـ ٣٨١) في كتاب أسماه بـ «علل الشرائع» وهو نسخة من علوم أئمّة أهل البيت يليق بكل مسلم واع الرجوع إليها والصدور عنها، وذلك قبل أن يولد الشاطبي أو يكون أثر من أُستاذه أو أُستاذ أستاذه، والشيعة الإمامية معروفة بالقول بتبعية الأحكام للمصالح تبعاً لأئمّتهم كما هو ظاهر لِمَن راجع كتبهم الفقهية والأُصولية. فكان التركيز على هذا الأصل أشبه بنقل التمر إلى هَجَر.

٢ـ إنّ الشيخ الأشعري الإمام الشهير لأكثر أهل السنّة ممّن يخالف هذا الأصل ويراه تحديداً لإرادة الله تعالى، ومزاحماً لإطلاقها. وهذا ظاهر لمن راجع كتب الأشاعرة [1] في الأُصول والفروع، وهؤلاء هم المندّدون بالقائلين بتبعية الأحكام للمصالح، ومع ذلك فكيف يجعله الأُستاذ قولاً متّفقاً عليه بين الأُصوليين والفقهاء، نعم قيّد القائلين بالتبعية بمن يعتد برأيهم في ميزان العلم والاجتهاد.

ولا أظن أن لا يكون الإمام الأشعري والجماهير التابعة له ممّن لا يعتدّ برأيهم في ذلك المجال.

٣ـ إنّ الأُستاذ تبعاً للإمام الشاطبي خصّ تبعية الأحكام للمقاصد والمصالح بما عدا التعبّديات، ولم يظهر لي وجه الاستثناء، مع أنّ الدليل على

١ـ لاحظ أُصول الدين للإمام أبي منصور البغدادي: ١٥٠ طبع بيروت، ونهاية الإقدام للشهرستاني: ٣٩٧، تحقيق «الفرد جيوم» والمواقف للايجي: ٣٢١ وغيرها.

التبعيـة في الجميع واحـد وهو صـون فعل الحكيـم عن اللغـو، وهـذا يشارك فيـه التعبّدي وغير التعبّدي.

نعم ربّما لا نصل إلى المقاصد الموجودة في التعبّديات ولكنّه غير كونها خالية عنها، قال سبحـانه: ﴿وأقِمِ الصَّلاةَ لِـذِكْرِي﴾ (طه/ ١٤) وقال سبحـانه: ﴿إنَّ الصلاةَ تنهَىٰ عن الفحشـاءِ والمنكرِ﴾ (العنكبوت/ ٤٥) وقـال سبحانـه في حق الصيام: ﴿كُتِبَ عليكُمُ الصِّيـامُ كَما كُتِبَ على الَّذينَ مِنْ قبلِكُـمْ لَعلَّكم تتَّقونَ﴾ (البقرة/ ١٨٣).

فاخـراج التعبّديات عن تحت الضابطـة أشبه بتخصيص القاعـدة العقلية ومن المعلوم أنّ القاعدة العقلية لا تخصّـص فلا يصح أن يقال: إنّ حاصل ضرب ٢×٢=٤ إلاّ في مورد خاص.

إنّ القائلين بلزوم تبعية الأحكام للمناطات والملاكات هم القائلون بحجّية العقل في مجال استنبـاط الأحكام الشرعيـة في باب الملازمـات العقلية ونظـائرها، والعقل الحاكـم بتبعية الأحكـام للمصـالح، لا يفـرّق بين العبادات وغيرهـا، بين التعبّديات والتوصليات قائلاً بأنّ الشارع حكيم، والحكيم مصون فعله عن اللغو والعبث فلأحكـامه وتشريعاته سبحانـه، غايات ترجع إلى العبـاد، ومصالح تتم لصالح العاملين بها.

٢ـ المقصد الأساسي للنكاح هو تكوين الأُسرة:

قال الـدكتور: شُـرِّع النكاح في الإسـلام لمقاصـد أساسيـة قد نـصّ عليها القرآن الكريم صراحة، ترجع كلّهـا إلى تكوين الأُسرة الفاضلة التي تشكّل النواة

الأُولى للمجتمع الإسلامي، بخصائصه الذاتية من العفّة، والطهر، والولاية، والنصرة والتكافل الاجتماعي ـ ثمّ استشهد بآيات على ذلك الأصل ـ ثمّ يقول: إنّ الله إذ يربط الزواج بغريزة الجنس، لم يكن ليقصد مجرّد قضاء الشهوة، بل قَصد أن يكون على النحو الذي يحقّق ذلك المقصد بخصائصه من تكوين الأُسرة التي شرّع أحكامها التفصيلية القرآن الكريم.

وعلى هذا فإنّ الاستمتاع مجرداً عن الإنجاب وبناء الأُسرة، يحبط مقصد الشارع من كل أصل تشريع النكاح (١).

يلاحظ عليه أمران:

الأوّل: أنّ الأُستاذ خلط علّة التشريع ومناطه، بحكمته، فإنّ العلّة عبارة عمّا يدور الحكم مدارها، يحدث الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وهذا بخلاف الحكمة، فربّما يكون الحكم أوسع منها، وإليك توضيح الأمرين:

إذا قال الشارع اجتنب المسكر، فالسكر علّة وجوب الاجتناب بحجّة تعليقه على ذلك العنوان، فما دام المائع مسكراً، له حكمه، فإذا انقلب إلى الخلّ يرتفع.

وأمّا إذا قال: ﴿ **والمطلّقاتُ يتربّصنَ بأنفسهِنَّ ثلاثةَ قروءٍ ولا يحِلُّ لهنَّ أن يَكتُمْنَ ما خلقَ اللهُ في أرحامِهِنَّ إن كُنَّ يُؤمِنَّ باللهِ واليومِ**

١ـ المقدمة: وقد أخذه من تفسير «المنار» قال: «إنّ مصلحة البشر أن تكون هذه الداعية الفطرية سائقة لكل فرد من أفراد أحد الجنسين لأن يعيش مع فرد من الجنس الآخر عيشة الاختصاص، لتتكون بذلك البيوتات ويتعاون الزوجان على تربية أولادهما، فإذا انتفى قصد هذا الاحصان، انحصرت طاعة الداعية الفطرية في قصد سفح الماء ...» (المنار: ٥/ ٨) ط عام ١٣٦٧.

الآخِرِ... ﴾ (البقرة/ ٢٢٨).

فإنّ الامعان في الآية يكشف عن أنّ وجه التربّص لأجل تبيّن وضع الرحم، وإنّها هل تحمل ولداً أو لا؟ ومن المعلوم أنّ هذا حكمة الحكم، لا علّته ولأجل ذلك نرى أنّ الحكم أوسع منها بشهادة أنّ الفقهاء يحكمون بوجوب التربّص على من نعلم بعدم وجود حمل في رحمها.

١ـ كما إذا كانت عقيماً لا تلد أبداً.

٢ـ إذا كان الرجل عقيماً.

٣ـ إذا غاب عنها الزوج مدة طويلة كستة أشهر فما فوق، ونعلم بعدم وجود حمل في رحمها.

٤ـ إذا تبيّنت عن طريق إجراء الفحوصات الطبّية خلو رحمها عنه.

فالآية محكمة وإن لم تكن حكمة الحكم موجودة، وهذا لا ينافي ما توافقنا عليه من تبعية الأحكام للمصالح، فانّ المقصود منه هو وجود الملاكات في أغلب الموارد لا في جميعها.

إذا عرفت الفرق بين الحكمة والعلّة تقف على أنّ الأُستاذ خلط بين العلة والحكمة، فتكوين الأُسرة والانجاب والتكافل الاجتماعي كلها من قبيل الحكم بشهادة أنّ الشارع حكم بصحّة الزواج في موارد فاقدة لهذه الغايات.

١ـ يجوز زواج العقيم بالمرأة الولود.

٢ـ يجوز زواج المرأة العقيم بالرجل المنجب.

٣ـ يجوز نكاح اليائسة.

٤ـ يجوز نكاح الصغيرة.

٥ـ يجوز نكاح الشاب من الشابة مع العزم على عدم الانجاب إلى آخر العمر.

أفيصح للأُستاذ أن يشطب على هذه الأنكحة بقلم عريض بحجّة افتقادها لتكوين الأُسرة؟!

على أنّ من الأُمور الواضحة، أنّ أغلب المتزوّجين في سن الشباب بالزواج الدائم لا يقصدون إلاّ قضاء الوطر، واستيفاء اللذة من طريقها المشروع، ولا يخطر ببالهم طلب النسل، وإن كان يحصل لهم قهراً.

الثاني: يجب على الأُستاذ التفصيل بين من يتزوّج متعة لغاية الإنجاب وتشكيل الأُسرة بخصائصها الذاتية من العفّة، والطهر، والولاية، والنصرة، والتكافل الاجتماعي، وبين من يتزوّج لقضاء الوطر، ودفع الشهوة بهذا الطريق، وأمّا إنّه لماذا يتزوّج زواجاً مؤقتاً فلأجل وجود بعض التسهيلات في المؤقت دون الدائم.

إنّ الأُستاذ كأكثر من كتب عن المتعة من أهل السنّة، يتعامل مع المتمتع بها معاملة الغانيات المفتوحة أبوابهنّ، يدخل عليهنّ في كل يوم رجل ويجتمع معها ذلك اليوم ثم يفارق ويأتي رجل آخر بهذه الخصوصية. فلو كان هذا معنى التمتّع بالمرأة والزواج المؤقت، فالشيعة الإمامية وأئمّتها ورسولها وكتابها بريئون من هذا التشريع الذي يرادف الزنا إلاّ في التسمية. ولكن المتعة يفارق ذلك مائة بالمائة، فربّما يكون هناك نساء توفّي عنهنّ أزواجهنّ ولهنّ جمالهنّ وكمالهنّ، وربّما لا يتمكّن الرجل من الزواج الدائم لمشاكل اجتماعية، ومع ذلك يرغب إلى هذه الطبقة

من النساء فيتزوّجها طالباً بها رفع العنت أوّلاً وتشكيل الأُسرة بمالها من الخصوصيات ثانياً.

والحق أنّ ما اختمر في ذهن الكاتب وغيره من المتعة أشبه بالنساء المبذولات في بيوت خاصة، ومحلاّت معيّنة فمثل ذلك لا يمكن أن تضفى عليه المشروعية، غير أنّ المتعة الشرعية غير ذلك، وربّما يتوقّف التزوّج بهنّ على طي عقبات، فيشترط فيها ما يشترط في الدائم، ويفارق الدائم بأمرين: الطلاق والنفقة. وأمّا التوارث فيتوارثان بالاشتراط ومثل ذلك يلازم الغايات المطلوبة للنكاح غالباً. وقد أوضحنا حقيقة زواج المتعة في صدر البحث.

والحق أنّ الغاية القصوى في كل مورد رخّص فيه الشارع العلاقة الجنسية بعامّة أقسامها حتى ملك اليمين وتحليل الإماء ... هو صيانة النفس عن الوقوع في الزنا والسفاح. وأمّا سائر الغايات من تشكيل الأُسرة، و التكافل الاجتماعي، فإنّما هي غايات ثانوية تحصل بالنتيجة سواء توخّاها الزوجان أم لا.

والغاية القصوى موجودة في الزواج المؤقت، وأنّ الهدف من تشريعه هو صيانة النفس عن الحرام لمن لا يتمكّن من الزواج الدائم، ولأجل ذلك استفاض عن ابن عباس قال: «يرحم الله عمر ما كانت المتعة إلاّ رحمة من الله رحم بها أُمّة محمد ولولا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلاّ شقيّ»(١).

إنّ قوله سبحانه: ﴿و ليستعفِفِ الَّذينَ لا يجدونَ نِكاحاً حتى يُغنيهمُ اللهُ من فضلِهِ ...﴾ (النور/ ٣٣) دليل على أنّ الغاية من تجويز النكاح، والنهي عن

١ـ السيوطي: الدر المنثور: ٢/ ١٤١ وروى النص عن عليّ ـ عليه السلام ـ أيضاً لاحظ تفسير الإمام الرازي: ٣/ ٢٠٠ المسألة الثالثة في بيان نكاح المتعة.

الرهبانية هو صيانة النفس عن الفحشاء ودفعها إلى التعفّف، وهذه الغاية كما عرفت موجودة في جميع الأنكحة والعلاقات الجنسية من الزواج الدائم إلى الزواج المؤقّت إلى ملك اليمين إلى تحليل الإماء بشروطها المقرّرة في الفقه.

٣ـ المتعة داخلة تحت السفح المنهي عنه في الآية:

ذكر الأُستاذ أنّ مجرّد قضاء الشهوة والاستمتاع، هو ما أطلق عليه القرآن «السفاح» ولذا حذّر الإسلام من اتباع هذا السبيل بقوله: ﴿**وأُحلَّ لَكُمْ ما وراءَ ذٰلِكُمْ أنْ تَبتَغُوا بأموالِكُمْ مُحصنينَ غيرَ مسافِحِين**﴾ (النساء/ ٢٤) إذ مؤداه أن تتزوّجوا النساء بالمهور، قاصدين ما شرع الله النكاح لأجله من الاحصان، وتحصيل النسل دون مجرّد سفح الماء وقضاء الشهوة كما يفعل الزناة، وفي هذا اشعار بتحريم أن تبتغى المرأة من أجل مجرد الاستمتاع بها وسفح الماء في رحمها [1].

يلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: أنّ السفح في الآية إنّما هو بمعنى الزنا لا بمعنى صبّ الماء حتى ولو كان الطرف زوجة شرعية، وبعبارة أُخرى أُريد من قوله: ﴿**محصنين غير مسافحين**﴾ كونهم متزوّجين غير زانين، ويظهر ذلك بتوضيح معنى الاحصان، وبالتالي معنى السفح الواردين في الآية. وإليك نصّ الآية وما بعدها.

﴿**والمحصَناتُ مِنَ النِّساءِ إلاّ ما مَلَكَتْ أيمانُكُمْ كتابَ اللهِ عَلَيكُمْ وأُحِلَّ لَكُمْ ما وراءَ ذلكم أن تَبتغُوا بأموالِكُم محصِنِينَ غيرَ مسافِحِينَ فما استَمْتَعتُمْ بهِ منهُنَّ فآتوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**... ﴾ (النساء/ ٢٤).

١ـ المقدمة: ١٥ اقرأ مضمون كلامه في تفسير المنار: ٦/٥.

﴿ومَن لم يَسْتَطِعْ مِنكُم طَوْلاً أنْ ينكِحَ المُحْصَنَـاتِ المؤْمناتِ فَمِنْ ما مَلَكتْ أيمانُكُمْ مِن فتياتِكُمُ المؤمناتِ واللهُ أعْلَمُ بإيمانِكُـمْ بَعضُكُم مِن بعضٍ فانكِحُوهُنَّ بإذنِ أهلِهِنَّ وآتـوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بالمعـرُوفِ مُحصناتٍ غيرَ مُسافِحـاتٍ ولا مُتَّخِذاتِ أخْـدَانٍ فإذا أُحْصِنَّ فـإنْ أتينَ بفـاحِشَةٍ فعليهِـنَّ نِصفُ مـا على المحصَنـاتِ مِنَ العذابِ ذلِكَ لمن خَشِيَ العَنَتَ مِنكُم ...﴾ (النساء/ ٢٥).

ترى أنّ مادة الإحصان وردت بصورهـا المختلفة في الآيتين ست مرات وأمّا معناه لغة فليس لـه إلاّ معنىً واحداً وهو المنع، غير أنّ أسباب المنـع أو متعلقاته يختلف، فالمرأة تكون محصنة بأُمور:

١ـ الإسلام ٢ـ العفاف ٣ـ الحرية ٤ـ الزواج.

فالإسـلام يمنعها عن التزوّج بـا لمشرك مثلاً، والعفاف يصـدّها عن الـزنا، والحرية تمنعها عن التبذّل الجنسي أكثر مـن الأمة، أو التزوّج بغير الكفوء، والزواج يصد المرأة عن الفحشاء أو الزواج مع الغير [١].

روى السيـوطي في الدر المنثـور عن النبي الأكـرم ﷺ أنّه قـال: الاحصان احصانان: احصان نكـاح، واحصان عفاف [٢] وعلى ضـوئه يتبيّـن المقصـود من الاحصان الوارد في الآيتين، فقد أُريد:

من قوله: ﴿والمحصنات من النساء إلاّ ما ملكت﴾ . وقوله: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ . وقوله: ﴿فإذا أُحصنَّ﴾ . الاحصان بالتزويج.

١ـ ابن الأثير: النهاية، مادة «الحصن» بتوضيح منّا.

٢ـ السيوطي: الدر المنثور: ٢/ ١٣٩.

كما أُريد من قوله: ﴿**محصنات غير مسافحات**﴾. هو الاحصان بالعفة.

وأُريد: من قوله: ﴿**أن ينكح المحصنات المؤمنات**﴾. وقوله: ﴿**نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾. الاحصان بالحرية.

إلى هنا تبيّن المقصود من الاحصان واتّضح أنّ المراد من قوله ﴿**محصنين غير مسافحين**﴾ هو كونهم متزوّجين، كما أنّ المراد من قوله ﴿**محصنات غير مسافحات**﴾ أي كونهنّ عفائف (١).

هذا حول الاحصان، وأمّا السفح فهو في اللغة بمعنى صبّ الماء، يقال: سفحتُ الماء: إذا صببتَه. ودم مسفوح أي مراق، والسفاح: الزنا مأخوذ من سفحت الماء إذا صببته. وفي الحديث أوّله سفاح وآخره نكاح، والمراد أنّ المرأة تسافح رجلاً مدّة ثم يتزوّجها بعد ذلك.

إذا تبيّن ذلك تقف على أنّ المراد من قوله: ﴿**غير مسافحين**﴾ هو غير زانين كما هو الحال في قوله: ﴿**غير مسافحات**﴾ وذلك بحكم كونها قرينين لـ «محصنين» أو «محصنات».

فقوله سبحانه في الآية: ﴿**محصنين غير مسافحين**﴾ يدعو إلى أنّ مباشرة الرجل للمرأة يجب أن يكون بالتزويج، لا بالزنا، كما أنّ قوله سبحانه في الآية الثانية: ﴿**محصنات غير مسافحات**﴾ يدعو إلى أنّ الأمة التي يباشرها الرجل يجب أن تكون عفيفة لا زانية، والهدف هو الدعوة إلى التزوّج والنهي عن الزنا، لا الدعوة إلى تكوين النسل والنهي عن مطلق صبّ الماء.

---

١ ـ نظيره قوله سبحانه ﴿**ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها**﴾ (التحريم: الآية ١٢) أي منعت فرجها من دنس المعصية وعفّت عن الحرام.

وأظنّ أنّ من حمل قولـه سبحانه: ﴿غير مسافحين﴾ على المعنى اللغوي، لأجل أنّه اتّخذ موقفاً خاصاً من المتعة وهو موقف التحريم فحاول البرهنة على مدعاه فتمسّك بهذه الكلمة حاملاً إيّاه على المعنى اللغوي، أي تحريم صبّ الماء سواء كانت المرأة زوجة أو غيرها.

ثمّ إنّـه كيف يمكن القـول بحرمـة صبّ الماء فيما إذا كـان الطرف للـرجل زوجته الشرعية فيجامعها التذاذاً و دفعاً للعنت والشبق، ولا يطلب الولد أفيمكن لفقيه الافتاء بالحرمة؟

فإذا كـان المتمتّع بها زوجـة شرعيـة كما هـو المفترض، فمباشرتها لـلالتـذاذ بلا طلب للولد نفس المباشرة للزوجـة الدائمة بهذه الكيفية، فكما أنّ الثاني مباح، فهكذا الأوّل.

فلو كان القـائل بالتحريم يريـد البرهنة على مدّعاه فليركّـز على نفي كونها زوجة و إلاّ مع التسليم بكونها زوجة لا دليل على حرمة صبّ الماء بلا طلب للولد، وقـد وقع الكـاتب في هـذا الاشتباه تبعاً لما ذكـره الإمام عبـده في تفسيره [1] وأنا ـ شخصياً ـ أجلُّ الإمام عن هذا التفسير، إنّما هـو من منشئ المنار السيـد محمد رشيد رضا وقد أدخل أفكاره في ثنايا نظريات الإمام عبده.

الثاني: لـو كـان سبـب الحرمـة كـون التـزوّج متعـة لغـايـة صـبّ الماء لا لتكـوين الـولد وتشكيـل الأُسرة، يلزم التفصيل بين كـون الغـاية منه هـو صبّ

١ـ الإمـام عبده: المنـار: ٥/ ٩: ليكنّ عفيفات طـاهرات ولا يكـون التزوّج لمجـرد التمتع وسفح الماء وإراقته وهو يدل على بطلان النكاح المؤقّت وهو نكاح المتعة الذي يشترط فيه الأجل.

الماء وما إذا كانت الغاية تشكيل الأُسرة أو طلب الولد . فهل الأُستاذ يُفتي به أو لا ؟

٤ـ الآية تهدف إلى تأكيد المهر بعد الاستمتاع:

إنّ القائلين بحلّية المتعة تبعاً للنصوص الواردة في السنّة (وإن أغفل الكاتب ذكرها، وذكر القائلين بنزول الآية فيها من أهل السنّة) يستدلّون على حلّية المتعة بقوله سبحانه: **﴿فما استمتعتم بِهِ منهنّ فآتوهنَّ أُجورهنَّ فريضة...﴾** وسيوافيك كيفية الاستدلال بها ولأجل إخلاء الآية عن الدلالة على حكم المتعة حملها الأُستاذ على معنى آخر وقال: إنّما أوردها تعالى هنا للدلالة على تأكيد المهر بعد الاستمتاع وعدم قابليته للسقوط بعد هذا الاستمتاع إذ من المعلوم أنّ «عقد الزواج» وإن كان يثبت به المهر كاملاً إثر إبرامه، وتستحقّه الزوجة بنفس العقد، غير أنّه يثبت ثبوتاً قابلاً لسقوط بعضه، كالطلاق قبل الدخول مثلاً، حيث يثبت نصفه فقط، أمّا بعد «الاستمتاع» بالزوجة فيتأكد «المهر» كملاً ويصبح العقد غير قابل لأن يسقط شيء منه.

فالآية الكريمة **﴿فما استمتعتم به منهنّ﴾** تفيد أنّ المهر ـ كما ذكرنا ـ يتأكّد وجوبه كاملاً بالاستمتاع ، لا بعقد الزواج وحده، لأنّه عرضة لأن يسقط نصفه بالطلاق قبل الدخول، فيتأكد حقّ المرأة في تمام المهر بالدخول. فالاستمتاع هنا، أثر لعقد النكاح الصحيح الدائم الذي يثبت به المهر كملاً غير قابل للسقوط. وليس انشاءً لعقد المتعة [1].

١ـ مقدمة الدريني على كتاب « الأصل في الأشياء ... » ص ١٦ـ١٧ .

يلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: أنّ الاستمتاع ورد في الآية على وجه الاطلاق، وهو كما يشمل الدخول، يشمل سائر الوجوه من الاستمتاعات من التقبيل إلى سائر ألوانها، فلو حملنا الآية على أنّها بصدد بيان استقرار جميع المهر على الزوج يلزم القول بوجوبه عليه بمجرّد التمتع وهذا باطل بضرورة الفقه، لأنّ استقراره كاملاً يتوقّف على الدخول وإلاّ فلا يجب إلاّ النصف، قال سبحانه: **﴿وإن طَلَّقتُمُوهُنَّ مِن قَبل أَن تَمَسُّوهُنَّ وقَدْ فرضتُمْ لهُنَّ فريضةً فنِصفُ ما فَرَضتُمْ﴾** (البقرة/ ٢٣٧).

فعلى ما فسّر به الآية يجب دفع جميع المهر لمطلق التمتّع وهو أمر باطل، والقول بتخصيص الآية باخراج جميع ألوان التمتع، يستلزم الاستهجان في الكلام لأنّه يكون من قبيل تخصيص الأكثر.

الثاني: أنّ القرآن الكريم تكفّل ببيان حكم المهر في الآية السابقة حيث فرّق بين المس وعدمه فلا حاجة إلى اعادة مضمونه بلا ملزم.

أضف إليه أنّه سبحانه ذكر حكم المهور قبل هذه الآية في نفس السورة فقال: **﴿وآتُوا النِّساءَ صَدُقاتهنَّ نحلةً فإن طِبنَ لكُمْ عن شىْءٍ منهُ نفساً فكُلُوهُ هنيئاً مريئاً﴾** (النساء/ ٤).

وقال سبحانه: **﴿وإنْ أردتم استبدالَ زوجٍ مكانَ زوجٍ وَآتَيتُمْ إحداهُنَّ قِنطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنهُ شيئاً أتأخذونَهُ بُهتاناً وإثماً مُبينا﴾** (النساء/ ٢٠).

وعلى ذلك فلا حاجة للاعادة مع هذه الآيات الصريحة.

٥ـ حمل الآية على المتعة يوجب انقطاعها عن قبلها:

إنّ حمل الآيـة على المتعة يستلـزم كونها كـلاماً جـديداً منقطعـاً عمّـا قبلهـا وعمّـا بعدها لأنّه ــ من وجهة نظرهم ـ يتناول موضوعاً جـديداً وهو «عقد المتعة» خلافاً لما قبله، وهو النكاح الصحيـح الدائم، وهذا غير صحيح لغة، لأنّ المعلوم أنّ «الفاء» في قوله تعالى: ﴿فما استمتعتم﴾ تربط ما بعدها بما قبلها، وإلاّ تفكّك النظم القرآني، فالعطف بالفاء مانع مـن قطع المعنى بعدها، عمّـا قبلها، فيتعيّـن أن يكون قولـه تعالى: ﴿فما استمتعتم بـه منهـنّ﴾ منصرفاً إلى الاستمتاع بـالنكاح الدائم الصحيح ، لا بالمتعة، لأنّ العطف يمنع هذا الانقطاع .

يدلّك على هذا، آخر الآية الكـريمة من قوله تعالى: ﴿ومَنْ لَمْ يَستطعْ مِنكُمْ طَولاً أنْ يَنكِحَ المُحصنـاتِ المؤمناتِ فَمِن مـا مَلكتْ أيْمانُكم﴾ ويتبع ذلك قوله تعالى معلّلاً السبب: ﴿ذلكَ لِمَن خَشِيَ العَنَتَ مِنكم وان تَصبروا خير لكم﴾ .

ولا جرم، أنّ هـذا السياق من أوّل الآية إلى آخـرها خاص بـالنكاح المشروع الدائم، فكان هـذا مانعاً من أن يقحم نكـاح المتعة في وسطها، ومانعـاً أيضاً من الدلالة على ذلك، لوحدة السياق الذي ينتظم وحدة الموضوع التي تتناولها الآيات بأحكـامها، إذ لـو كانـت «المتعة» جـائزة لما نصّت الآيـة صراحة على التـزوّج من الامـاء، ولما اضطر النـاس إلى ذلك، ولما جعـل الشارع خشيـة العنت، ثـم جعل الصبر على ترك نكاح الأمة خيراً من نكاحهنّ، ولكان في نكاح المتعة مندوحة عن ذلك كلّه، لو كان جائزاً !! [١].

١ـ المصدر السابق : ص ١٧ ـ ١٨ .

يلاحظ عليه بأُمور:

ألف: أنّ حاصل كلامه في المقام يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أنّ حمل قوله سبحـانه: ﴿فما استمتعتـم ...﴾ على المتعة يـوجب تفكيك النظم القرآني.

الثاني: أنّه لو كـانت المتعة جائزة لما نصّت الآية صراحة على التـزوّج بالاماء ولما اضطرّ الناس إلى ذلك مع أنّه سبحانه يقول: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً...﴾.

و الأوّل مأخـوذ مـن كتـاب «الوشيعـة في نقـض عقـائد الشيعـة» لموسى جار الله قال فيها: «وأرى أنّ أدب البيان يأبى، وعربيـة هذه الجملة الكريمة تأبى أن تكون هذه الجملة الجليلـة الكريمة قد نزلت في المتعة لأنّ تـركيب هذه الجملة يفسد، ونظم هذه الآيـة الكريمة يختل لو قلنا بـأنّها نزلت فيها» [1] وأدب المناظرة تقتضي بيان مصـادر الفكرة وأداء حق كـلّ ذي حق حقّه، ولكن الأُستـاذ شطب على هذا الأصل الأخلاقي بقلم عريض، وقد تكرّر منه ذلك كما عرفت.

ب: أنّ دراسـة الظروف السـائدة للبيئـة التـي نزلـت فيها الآيـة تُعين على دراسـة الآية وتحديـد مفهومهـا. فيجب على المفسّـــر الواعي النظـر إلى الشرائط الموجودة في زمان نزولها بذهن خالٍ عن كل رأي مسبَّق وإلاّ فدراسة الآية، بالذهن المكتظّ بالمفاهيـم السلبيّة، تعرقل خطى المفسّـر وتصدّه عن الـوصول إلى الحقيقة فنقول:

إنّ الظـاهر مـن السنّة، أنّ المتعـة شرّعـت بسنّة النبـي الأكرم وتحليلـه، أو

١ـ موسى جار الله: الوشيعة في نقض عقائد الشيعة / ٣٢.

بامضائه ما هو الموجود في صدر الإسلام والآية نزلت تأكيداً لما شرّعه النبيّ الأكرم بأمر منه سبحانه ويدل على ذلك:

١ـ ما رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: كانت متعة النساء في أوّل الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس معه من يصلح له ضيعته ولا يحفظ متاعه فيزوّج المرأة إلى قدر ما يرى أنّه يفرغ من حاجته فتنظر له متاعه وتصلح له ضيعته ...

٢ـ ورواه الطبراني والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: كانت المتعة في أوّل الإسلام ... فكان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوّج بقدر ما يرى أنّه يفرغ من حاجته لتحفظ متاعه وتصلح له شأنه ...

٣ـ أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبخاري ومسلم عن ابن مسعود قال: كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساؤنا فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك ورخّص لنا أن نتزوّج المرأة بالثوب إلى أجل ثم قرأ عبد الله: ﴿**يا أيُّها الّذِينَ آمَنُوا لا تُحرّموا طيّباتِ ما أحلَّ الله لَكُمْ**﴾ .

٤ـ وأخرج عبد الرزاق وأحمد ومسلم عن سبرة الجهني قال: أذن لنا رسول الله ﷺ عام فتح مكة في متعة النساء، فخرجت أنا ورجل من قومي ولي عليه فضل في الجمال وهو قريب من الدمامة ...

٥ـ وأخرج ابن شيبة وأحمد ومسلم عن سبرة قال: رأيت رسول الله ﷺ قائماً بين الركن والباب وهو يقول: يا أيُّها الناس إنّي كنت أذنت في الاستمتاع ألا وأنّ الله حرّمها إلى يوم القيامة ... [1].

١ـ السيوطي: الدر المنثور: ٢/ ١٤٠.

٦ـ روى البخاري في صحيحه بسنده عن جابر بن عبد الله وسلمة بن الأكوع قال: كنّا في جيش فأتانا رسول الله ﷺ فقال: إنّه قد أُذن لكم أن تستمتعوا فاستمتعوا[١].

٧ـ روى مسلم في صحيحه بسنده: خرج علينا منادي رسول الله ﷺ فقال: إنّ رسول الله ﷺ قد أذن لكم أن تستمتعوا، يعني متعة النساء[٢].

٨ ـ روى مسلم في صحيحه أيضاً بسنده عن سلمة بن الأكوع، وجابر بن عبد الله: أنّ رسول الله ﷺ أتانا فأذن لنا في المتعة[٣].

إلى غير ذلك من الروايات التي دعت الفخر الرازي وغيره في تفسيره إلى القول بأنّها كانت مباحة في ابتداء الإسلام[٤].

وبما أنّ الآية مدنية فقد نزلت في أجواء كان هنا وراء النكاح الدائم الذي هو الأصل في النكاح، نكاح المتعة، وتزويج الاماء، والآية واردة في سورة النساء التي تكفّلت لبيان أحكام النساء وما يرجع إليهم في مختلف الأحوال، وعلى ذلك فلا يكون هنا اقتضاب ولا ارتجال في أن تبيّن حكم المتعة أوّلاً وتزويج الإماء ثانياً، بعد الفراغ من حكم النكاح الدائم.

إنّ الناظر في آيات السورة من أوّلها إلى الآية الخامسة والعشرين التي تكفّلت ببيان تزويج الإماء، يقف على أنّ المحور للأحكام الواردة فيها هو النكاح الدائم فأصدرت فيها أحكاماً بالشكل التالي:

١ـ البخاري: الصحيح: ٧/ ١٣ كتاب النكاح.

٢ و ٣ـ مسلم: الصحيح: ٤/ ١٣٠ باب نكاح المتعة.

٤ـ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠/ ٤٩.

١ـ يجوز نكاح ما طاب من النساء إلى أربع بشرط رعاية العدالة و إلاّ فواحدة (الآية ٣).

٢ـ يجب ايتاء صدقات النساء ومهورهنّ ولا يجوز أخذ شيء، منها إلاّ بإذنهنّ (الآية ٤).

٣ـ حكم من يأتي الفاحشة من النساء (الآية ٧).

٤ـ ميراث الأزواج زوجاً وزوجة، ذات ولد أو غير ذات ولد (الآية ١٢).

٥ـ ردع السنّة الجاهلية من ارث النساء حيث كانت نساء الموتى معدودة من التركة (الآية ١٩).

٦ـ النهي عن امساك الزوجة التي لا رغبة له فيها، اضراراً ليأخذ بعض ما آتاها من المهر.

٧ـ الأمر بالمعاشرة معها بالمعروف في القول والنفقة والمبيت (الآية ١٩).

٨ـ إذا أراد استبدال زوج مكان زوج، وأعطى لواحدة من زوجاته مالاً كثيراً صداقاً فليس له الأخذ، فلو أخذ، فقد أخذ ظلماً وزوراً. (الآية ٢٠).

ثمّ بيّن المحرّمات اللاتي، لا يجوز نكاحهنّ ضمن آيات ثلاث (٢١ و ٢٢ وصدر الآية ٢٣).

فبقوله سبحانه: **﴿والمحصنات من النساء إلاّ ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم﴾** تمّ بيان ما يرجع إلى أحكام النكاح الدائم وما حوله من وظائف للزوجين.

غير أنّ التشريع لمّا كان بصدد بيان حكم ما هو الرائج يوم ذاك، ذكر

حكم أمرين:

١ـ النكاح المؤقت فأشار إليه بقوله: ﴿فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أُجورهنّ فريضة﴾ .

٢ـ تزويج الإماء فأشار إليه بقوله: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم﴾ .

ولا يعد مثل ذلك الانتقال من الدائم، إلى المؤقّت، ثمّ إلى نكاح الإماء، اقتضاباً في الكلام أو ارتجالاً في البيان، لما عرفت أنّ الآية نزلت، والمتعة كانت أمراً رسمياً، مثل نكاح الإماء فالاكتفاء ببيان حكم النكاح الدائم والسكوت عن الآخرين مخالف لإكمال التشريع.

ومن هنا يعلم: أنّ قوله: ﴿استمتعتم﴾ ليس بمعناه اللغوي أي التمتع والالتذاذ، بل بمعنى عقد المتعة، يظهر ذلك بملاحظة ما سبق من الروايات، حيث جاءت فيها المتعة، بمعنى العقد على المرأة متعة. والذي أوقع الأُستاذ وغيره فيما أوقع، هو تصوّر أنّ اللفظ بمعناه اللغوي، غافلاً عمّا هو المصطلح في ذلك اليوم، وحمله على المعنى اللغوي، أشبه بحمل ألفاظ الصلاة والصوم والحج على معانيها اللغوية.

فلو رجع الأُستاذ ومن لفّ لفّه إلى النصوص الواردة حول المتعة جوازاً ومنعاً في التفاسير بالأثر، نظير تفسير الطبري والدر المنثور لأذعن بأنّ اللفظة، كانت في ذلك اليوم حقيقة في النكاح المؤقت، بحيث لا يراد منها سوى هذا. وأمّا العدول عن لفظ النكاح والزواج إلى هذا اللفظ فللاشعار إلى ما هو الغاية من هذا العقد، ولأجل ذلك أتى بلفظ الأجر مكان المهر، للايماء إلى لزوم ادائه وعدم

التهاون في دفعه.

فاتّضح أنّ السورة من أوّلها إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين عالجت الموضوعات المطروحة في ذلك اليوم، وبيّن أحكامها وأوضح معالمها وحدودها وكان ذلك مقتضى اكمال الشريعة.

وجه تصدير الجملة بـ «فاء» التفريع:

بقي الكلام في أنّه لماذا صُدّر بيان الزواج المؤقت بلفظة «فاء» التفريع حيث قال: ﴿**فما استمتعتم به منهنَّ فآتوهنَّ أُجورهنَّ**﴾ مع أنّه لم يسبق منه في الظاهر شيء في الآيات المتقدمة: ولكن الاجابة عنه واضحة لأنّ المصحّح لدخولها، تقدّم جملتين في كل واحدة ايماء إلى هذا النوع من النكاح:

أحدهما: ﴿**أن تبتغوا بأموالكم**﴾.

ثانيهما: ﴿**محصنين غير مسافحين**﴾.

وفي كل من هذين القيدين اشارة إلى الزواج المؤقّت.

قال سبحانه: ﴿**وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم...**﴾.

توضيحه: ماذا يريد سبحانه من قوله: ﴿**وأحلّ لكم ما وراء ذلكم**﴾ هل يريد حل ما وراءه بالنكاح الدائم فقط أو يريد شيئاً وراء ذلك؟ والاحتمال الأوّل يوجب خروج الكلام مخرج توضيح الواضح للعلم الضروري، بحلّية نكاح ما وراء المحرمات بالنكاح الدائم، فما هو الدافع على توضيح الواضح خصوصاً

أنّه تقدم في صدر السورة قوله: ﴿فأنكِحوا ما طابَ لكُم مِن النساءِ مثنَى وثُلاثَ ورُباع﴾ (النساء/ ٣).

فلا مناص عن احتمال آخر، وهو: أنّه يهدف إلى بيان حلّية النكاح الذي يُبتغى بالأموال بحيث يكون للمال (الصداق) هناك دور واسع. بحيث لولاه لبطل، أو لما تحقق. فيوضح قوله: ﴿ما وراء ذلكم﴾ بقوله: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وليس ذلك إلاّ نكاح المتعة، لا النكاح الدائم، فانّ الصداق في الثاني ليس بركن، بل يجوز تركه قال سبحانه: ﴿لا جُناحَ عليكُمْ إن طلَّقتُمُ النِّساءَ ما لم تَمَسُّوهُنَّ أو تَفرِضُوا لَهُنَّ فَريضَةً﴾ (البقرة/ ٢٣٦) قال ابن قدامة: ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية الصداق، لأنّ النبي ﷺ كان يزوّج بناته وغيرهنّ ويتزوّج، فلم يكن يخلي ذلك من صداق[1].

وهذا بخلاف المتعة، فانّ الأجل والصداق فيها ركن، تبطل بترك واحد منهما، قال الإمام الصادق: «لا تكون متعة إلاّ بأمرين: أجل مسمّى، وأجر مسمّى»[2] ولأجل ذلك صحّ الاتيان بفاء التفريع.

ثمّ وصف الزوج بأن يكون محصناً لا زانياً وقال: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ بأن يكون اللقاء بنيّة الزواج لا الزنا، وبما أنّ عقد المتعة ربّما ينحرف عن مجراه ومسيره الصحيح فيتخذ لنفسه لون السفاح لا الزواج، أمر سبحانه بأن يكون الهدف هو الزواج لا السفاح. فصار ذلك أيضاً مصححاً لدخول الفاء في الجملة لما فيها من الإيماء إلى ما ربّما يكون الرجل فيه زانياً لا متزوّجاً.

١ـ المغني: ٧/ ١٣٦ وكلامه صريح في عدم الوجوب وعدم الخلاف فيه بين المذاهب.

٢ـ الحر العاملي: الوسائل: ١٤ الباب ١٧ من أبواب المتعة الحديث ١ والسند صحيح.

وبما أنّ نكاح الإماء أيضاً، مظنّة لذلك الأمر إذ الغالب على الإماء هو روح الابتذال قيّد سبحانه العفة في نكاحين بقوله: ﴿**محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان**﴾ (النساء/ ٢٥).

وبالجملة: إنّ افتتاح الكلام، بجملتين، حاملتين مفهوم المتعة، هو المسوّغ لدخول الفاء.

وبذلك تقف على أنّ النظم القرآني بعد لم يتفكك، وأنّ أدب البيان يقتضي حمله على ما فهمه السلف الصالح من هذه الجملةَ وإن اختلفوا في نسخها وعدمها.

ومن رجع إلى كتب الحديث والتفسير والفقه، يرى أنّ المحدّثين والمفسّرين والفقهاء، تسلّموا نزول الآية في عقد المتعة وانّها اختلفوا في بقاء حلّيتها، فقد رووا عن النبي الأكرم أنّه ﷺ حرّمها، كما رووا عن غيره. ولم يخطر ببال أحد منهم أنّ حملها على الزواج المؤقت يهدم نظم الآية، أو يوجد خللاً في بيانها.

هذا كلّه حول الأمر الأوّل وأمّا الأمر الثاني وهو لو كانت المتعة جائزة لما وصلت النوبة إلى نكاح الإماء، مع أنّه سبحانه قيّد نكاحهنّ بعدم الاستطاعة على نكاح الحرائر دائماً أو منقطعاً حسب الفرض.

يلاحظ عليه: أنّ الإماء بطبيعة الحال تكون مبتذلة ولأجل ذلك لا يجوز نكاحهنّ إلاّ عند الضرورة وعدم الطول لنكاح المحصنات، ولأجل ذلك اشترط فيهنّ الاحصان، قال سبحانه: ﴿**محصنات غير مسافحات ولا متّخذات أخدان**﴾ ولا ترى هذا الشرط في جانب الحرائر وما هذا إلاّ للابتذال

السائد عليهن.

وأمّا اغناء نكاح المتعة عن نكاح الإماء فهو رجم بالغيب إذ ليست بالوفرة التي يتخيّلها الكاتب حتى يستغنى بها عن نكاح الإماء، فانّ كثيراً من النساء الثيّب تأبى نفسها عن العقد المنقطع، فضلاً عن الابكار، فليس للشارع إلاّ فتح طريق ثالث وهو نكاح الإماء عند عدم الطول.

إنّ المرأة المتمتع بها عند الكاتب لا تختلف عن النساء المبتذلات اللاتي يعرضن أنفسهنّ في النوادي والفنادق وبيوت الدعارة والالتذاذ بهن يغني عن نكاح الإماء، لكن المتمتع بهنّ متعة مشروعة بالكتاب والسنّة حرائر عفاف لا صلة بينهنّ وبين المتواجدات في دمن الفحشاء أعاذنا الله وإيّاكم من شرور أنفسنا.

إلى هنا تبيّن أنّ دلالة الذكر الحكيم على جواز الزواج المؤقت ممّا لا غبار عليها، بشرط أن يتجرّد الناظر عن كل رأي مُسبق وعمّا يقوله هذا الإمام، أو ذاك، فلا محيص عن الأخذ بمفاد الذكر الحكيم إلاّ إذا ثبت النسخ بالدليل القاطع وأنّى للقائل بالتحريم اثباته فقد اختلفوا في زمان النسخ إلى أقوال مختلفة تسلب الركون إلى الجميع، كما عرفت.

وأمّا قراءة الآية بزيادة «إلى أجل مسمّى» فلا تعني كونها جزءاً من الآية سقطت منها، بل تعني إلى تبيين المراد، وقد قرأ بها ابن مسعود، وأُبي بن كعب وابن عباس وليست خاصّة بابن مسعود كما زعمه الكاتب فلاحظ [1].

١ـ لاحظ التفاسير بالأثر: الدر المنثور: ٢/ ١٤٠.

٦ـ نقد استدلال المجيزين بالسنّة:

إنّ الكاتب عطف عنان البيان إلى نقد استدلال المجيزين وقال: «قالوا إنّ الرسول ﷺ قد أباح المتعة لأصحابه. ويرد عليهم أنّ هذه الاباحة إنّما كانت عارضة لأمر عارض يوم فتح مكّة، وهذا استثناء من أصل التحريم، وقد ثبت قطعاً نسخها بالأحاديث الصحيحة فتعود إلى الأصل وهو التحريم» [١].

كان المترقّب من كاتب موضوعي، أن ينقل دليل المخالف برحابة صدر والأسف أنّه تخلّف عن ذلك الطريق فنقل دليل المجوّز بصورة ناقصة جداً، إنّ المجيز يستدل بروايات صحيحة في الصحاح والمسانيد تدلّ بوضوح على أنّ النبيّ الأكرم شرّع المتعة بوحي منه سبحانه ولم يحرّمها إلى رحيله، وقد نصّت على أنّ التحريم انّما جاء بعد رحيله وإليك بعض ما روي فانّ الاستيعاب لا يناسب المقام:

١ـ روى مسلم بسنده: عن أبي نضر قال: كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت فقال: ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين. فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما [٢].

٢ـ روى البيهقي عن أبي نضرة عن جابر ــ رضي الله عنه ـ قال: قلت: إنّ ابن الزبير ينهى عن المتعة وانّ ابن عباس يأمر، قال: على يدي جرى الحديث تمتّعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر ــ رضي الله عنه ـ فلمّا ولي عمر خطب

١ـ المقدمة: ٢٢.

٢ـ مسلم: الصحيح ، الجزء ٤ باب نكاح المتعة، ص ١٣١ الحديث ٨، البيهقي: السنن: ٧/٢٠٦.

الناس : إنّ رسول الله هذا الرسول، و إنّ القرآن هذا القرآن، و إنّهما كانتا متعتان على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء ولا أقدر على رجل تزوّج امرأة إلى أجل إلاّ عيبته بالحجارة ، والأُخرى متعة الحج ... [١].

٣ـ روى الإمام أحمد باسناد رجال كلّهم ثقات، عن عمران بن حصين قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله تبارك وتعالى وعملنا بها مع رسول الله فلم تنزل آية تنسخها ولم ينه عنها النبي حتى مات [٢].

٤ــ روى أبو جعفر الطبري في تفسيره باسناد صحيح، عن شعبة، عن الحكم قال، قال: سألته عن هذه الآية أمنسوخة هي؟ قال: لا . قال الحكم: وقال علي ــ رضي الله عنه ــ لولا أنّ عمر ـ رضي الله عنه ـ نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شقي [٣].

إلى غير ذلك من المرويات في السنن والمسانيد، الدالّة على جوازها شرعاً في عصر الرسول وأنّها بقيت على ما كانت عليه، غير أنّه قال فيها رجل برأيه، وصارت السنّة بدعة.

وأوضح دليل على أنّ مبدأ التحريم هو منع الخليفة عنها، ما جاء في بعض خطبه: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء.

وقد اشتهر هذا الكلام منه، اشتهار الشمس في رابعة النهار رواه عنه نظراء

١ـ البيهقي: السنن: ٧/ ٢٠٦، ومسلم: الصحيح الجزء ٤ باب في المتعة بالحج الحديث ١ .
٢ـ الإمام أحمد: المسند : ٤/ ٤٣٦.
٣ـ الطبري: التفسير: ٥/ ٩.

الجاحظ في البيان والتبيين ٢/ ٢٢٣، الجصاص في أحكام القرآن ١/ ٣٤٢ و٣٤٥، القرطبي: جامع الأحكـام ٢/ ٣٧٠، التفسير الكبير: الرازي ٢/ ١٦٧، ابـن قيم: زاد المعاد ١/ ٤٤٤ إلى غيرها من المصادر التي جاءت فيها هذه الجملة.

قال الـراغب في المحاضرات: قـال يحيى بـن أكثم لشيـخ بـالبصرة: بمن اقتديـت في جواز المتعة؟ قــال: بعمر بن الخطـاب ـ رضـى الله عنه ـ قـال: كيف وعمر كان أشـد الناس فيها؟ فقال: لأنّ الخبر الصحيح أنّـه صعد المنبر فقال: إنّ الله ورسـولـه قد أحـلاّ لكـم متعتين وإنّي محرّمهما عليكم وأُعـاقب عليهما. فقبلنـا شهادته ولم نقبل تحريمه[١].

٧ـ أدلّة جماهير الأُمّة القائلين بتحريم نكاح المتعة:

ذكـر الأُستاذ في هـذا الفصل أدلّة القـائلين بتحريـم نكاح المتعـة، وجعل القول بـالحرمة رأياً لجماهير الأُمّـة كما عرفت، وكأنّ الشيعـة وهم ربع المسلمين أو ثلثهم ليسـوا من جماهير الأُمـة، وكأنّهم شـذّاد الآفـاق، كما أنّ أئمّة أهـل البيت الذين هم أعدال الكتاب وقرناؤه ليسوا منهم. ولو أنصف كان عليه أن يقول: أدلّة القائلين بالتحريم، بحذف كلمة «جماهير الأُمة».

وعلى كلّ تقديـر فقد نقل استدلالهم بقولـه تعالى: ﴿**والَّذِينَ هُمْ لفروجِهِمْ حافِـظونَ * إلاّ على أزواجِهِمْ أو مَـا مَلَكَتْ أيمانُهم فـإنَّهُم غيرُ ملـومينَ * فمَنِ ابتَغَى وراءَ ذلكَ فأُولئكَ هُمُ العَادُون**﴾ (المؤمنون/ ٥ـ٧).

وجه الاستـدلال: أنّ المرأة المتمتّع بها ليست أمة كما هـو واضح، ولا زوجة،

١ـ الراغب: المحاضرات: ٢/ ٩٤.

لعدم ترتّب آثار عقد النكاح الصحيح كالنفقة والارث والطلاق [١].

يلاحـظ عليه: بأنّـه خلط آثـار الشيء بمقوّمـاته، فـالذي يضر هـو فقدان المقوّمات لا الآثار، فانّ النكـاح رابطة وعلقة بين الزوجين، كما أنّ البيع رابطة بين المالين، فالذي يجب وجوده هو ما جـاء في التعريف من وجود الزوجين، أو وجود المالين، وأمّا ما وراء ذلـك فإنّما هي آثار ربّما تترتّب ، وربّما تتخلّف، فقـد ذكر من آثار النكاح: النفقة، والارث، والطلاق. وزعم أنّ فقدان واحد منها يوجب فقدان حقيقة النكاح، ولكنّ الأمـر ليس كذلك، بشهادة الموارد التاليـة التي تفقد الآثار ولا تفقد حقيقة النكاح:

١ـ الزوجة الناشزة لا تجب نفقتها مع أنّها زوجة.

٢ـ الزوجة الصغيرة زوجة ولا تجب نفقتها.

٣ـ الزوجة القاتلة لا ترث الزوج مع أنّها زوجة.

٤ـ الـزوجة الكـافرة لا تـرث زوجها المسلـم مع أنّها زوجة، وكـذا الزوجـة المسلمة زوجة ولا ترث زوجها الكافر عند أهل السنّة.

٥ـ الزوجة المجنونة وغيرها من ذوي العاهات [٢] تبين بلا طلاق.

إلى غير ذلك من الموارد التي يبين فيهـا الزوجان بلا طلاق ممّـا ذكره الفقهاء في مجوّزات الفسخ.

٦ـ الزوجة التي باهلها الزوج تبين بلا طلاق.

١ـ مقدمة كتاب « الأصل في الأشياء ... » ص٢٦.

٢ـ قال الخرقي في متـن المغني: «وأي الزوجين وجد بصاحبه جنـوناً أو جذاماً أو برصـاً أو كانت المرأة رتقاء أو قرنـاء أو عفلاء أو فتقاء أو الرجل مجنـوناً فلمن وجد ذلك منهما بصاحبـه الخيار في فسخ النكـاح» المغني: ٧/ ١٠٩ تصحيح محمـد خليل، ولاحظ الخلاف للطـوسي: ٢/ ٣٩٦ فصل في العيوب المجوّزة للفسخ المسألة ١٢٤.

و كان على الأُستاذ أن يدرس مقوّمات الموضوع ويميّزها عن آثاره، وعلى ذلك فالمتمتّع بها داخلة في قوله: ﴿إلاّ على أزواجهم﴾ بلا إشكال.

ثمّ نقل استدلالاً آخر للقائلين بالمنع، وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الذينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً حتّى يُغْنِيَهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ﴾ (النور/ ٣٣) قائلين بأنّ المتعة لو كانت جائزة لما أمر الله تعالى بالاستعفاف، لأنّ أعباء الاستمتاع وتكاليفه سهلة ميسورة، فلا حاجة إذن إلى الأمر بالاستعفاف[1].

يلاحظ عليه: أنّ الكاتب خلط بين النساء المتعفّفات، والمبتذلات في النوادي والفنادق وبيوت الدعارة، وقد عرفت أنّ كثيراً من النساء لعلوّ طبعهنّ لا يخضعن للمتعة وإن كانت حلالاً، إذ ليس كل حلالٍ مرغوباً عند الكل، ولأجل ذلك تصل النوبة إلى الاستعفاف ولا يجد الشاب نكاحاً مؤقتاً ولا دائماً.

والعجب أنّه استدلّ على التحريم بالسنّة بروايتين، وأغفل عمّا تدلّ على الاباحة من السنّة (ما هكذا تورد يا سعد الإبل) وقد سمعت أُذن العالم أنّ السلطة أيام خلافة عمر بن الخطاب حالت بين الأُمة وحلالها، ولولاه لما كان للمنع صخب وهياج.

ولأجل ذلك أخرج ابن أبي شيبة النافع: أنّ ابن عمر سئل عن المتعة فقال: حرام، فقيل له: إنّ ابن عباس يفتي بها، قال: فهلاّ تزمزم بها في زمان عمر.

نعم، لو تزمزم بها في أيامه لعلته الدرّة التي كانت أهيب من سيف الحجاج.

وأخيراً نذكر كلام السدّي أحد التابعين، قال في تعريفه نكاح المتعة: الرجل

١ـ المقدّمة: ٢٨.

ينكح المرأة بشرطٍ إلى أجلٍ مسمّى ويشهد شاهدان، وينكح بإذن وليّها، وإذا انقضت المدّة فليس له عليها سبيل، وهي منه بريئة وعليها أن تستبرئ ما في رحمها، وليس بينهما ميراث [١].

٨ ـ هل المتعة من أقسام السفاح؟

إنّ في كلام الكاتب ايماء إلى أنّ المتعة من أقسام الزنا، يقول: «ولطالما نهى القرآن عن السفاح، وحرّمه تحريماً قاطعاً وحاسماً بالنسبة إلى الرجال والنساء على السواء، ودعا إلى النكاح المشروع الدائم ورغّب فيه ...» [٢].

يلاحظ عليه: أنّ المسلمين عامّة أصفقوا على أنّ الإسلام أحلّ المتعة، أياماً قلائل في فتح مكة ـ على قول الكاتب ـ أو قبله في خيبر وغيره على قول الأخيرين، ومعنى كون المتعة داخلة تحت السفاح، أنّ الوحي السماوي أمر به في أيام أو شهور أو سنوات، والسفاح من أقسام الفحشاء والله سبحانه لا يأمر به وإن بلغ الأمر ما بلغ ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ على اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/ ٢٨).

والمسلم المؤمن بكتاب الله وسنّة رسوله، لا يخطر بباله أنّ التشريع، الإسلامي جوّز الزنا للمسلمين فترة من الزمن، وأمر بالقبيح، مكان الأمر بالحسن ولا محيص إلاّ بتفكيك المتعة عن السفاح، موضوعاً وحدّاً وخصوصيّة، وقد عرفت تعريف السدّي لها.

وأظنّ ـ وظن الألمعي يقين ـ أنّ العناية بحفظ كرامة الخليفة وتبرئته من

١ـ الطبري: التفسير: ٥/ ٩.

٢ـ المقدّمة: ٣١.

تحريم ما أحلّ الله سبحانه، جرّ القوم إلى هذه التسويلات. مع أنّ المتتبّع لسيرة الخلفاء يقف على أنّها ليست أوّل قارورة كسرت في الإسلام، وليست أوّل مرّة، صارت السنّة بدعة، ولعبت يد الهوى في التشريع فغيّرت الكلم عن مواضعه وسيوافيك أنّ الخليفة حكم على الطلاق ثلاثاً ـ في مجلس واحد ـ بلا تخلّل العدّة والرجوع، بأنّها تحسب تطليقات ثلاث، مع أنّها على خلاف نص الكتاب والسنّة، وقد وقف عليه الخليفة بعد أن بلغ السيل الزبى.

زلّة لا تستقال:

إنّ الدكتور الدريني يصرّ على أنّ المتعة أُبيحت يوم فتح مكة ثلاثة أيام فقط (أي أباح نبي العظمة والعصمة الفروج ثلاثة أيام لجنوده يوم فتح مكة سفاحاً) ولمّا رأى أنّ هناك أحاديث تدلّ على أنّه ﷺ نهى يوم خيبر وهي تدل التزاماً على وجود اباحة لها قبل هذا اليوم وكانت غزوة خيبر في العام السابع من الهجرة وفتح مكة في الثامن منها، حاول أن يجمع بينها بوجه يمس كرامة الصحابة العدول، وقال: «إنّ نهي الرسول ﷺ عن المتعة يوم خيبر، لا يدلّ على أنّه أذن لأصحابه بها أوّلاً ثم نهاهم عنها، فَلِمَ لا يكون من بعضهم استمرار العادات الجاهلية وكانوا حديثي عهد بها ، فيكون النهي عنها كغيرها من العادات الجاهلية التي حرّمها الإسلام دون أن تكون مسبوقة باذن أو ترخيص [1].

يلاحظ عليه: أنّ بين المستمتعين، عبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله الأنصاري، ولا يمكن رميها بالجهل بحكم الله، ومعنى ما ذكره الكاتب أنّهم كانوا

١ـ المقدّمة: ٢٣.

يقترفون الزنا، مدة طويلـة إلى أن وصل إليهم نهي النبي في خيبر وهذا ممّا لا يلتزم به أحد في أمثال ذينك الصحابيين الجليلين، قال ابن مسعود: كنّا نغزوا مع رسول الله وليس معنا نساؤنا فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهـانا عن ذلك ورخّص لنا أن نتزوّج المرأة بالثوب إلى أجل ثم قرأ عبد الله ﴿**يا أيّها الذينَ آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ اللهُ لكم**﴾[1].

وفي ذيل كلامه ايماء إلى التحريم البدعي الذي قامت به السلطة. وليست استباحة فروج النساء أمراً نادراً يعـذر فيه المقترف، خصوصاً إذا كان نظير عبد الله ابن مسعود وجابر بن عبد الله. وكـان الأوّل كثير الولوج على النبي وقال رسول الله ﷺ: «إذنك عليّ أن تـرفع الحجاب». أسلـم بمكة قـديماً، وتوفّي عـام ٣٢ هـ [2]. وهل يصحّ أن يجهل مثله حكم الله وينجرف في سنن الجاهلية.

ولو رمى شيعي أحـد الصحابة بهذا الأمر لثارت ثورة القـائلين بعدالة كل صحابي ولكن ...

هذا بعض الكلام حول هذه السنّـة التي اتخذت لنفسها في هذه الأيام عند إخـواننـا أهل السنّـة لـون البـدعة، وكثير منهـم غير واقفين على منطق القـائلين بالجواز، ولو أنّهم رجعوا إلى الكتاب والسنّة من غير رأي مسبّق لعادوا إلى الحقّ.

وأقصى مـا يمكن أن يقـال تبريـراً لعمل الخليفـة هو أنّ النهـي كان نهيـاً حكومياً لا إلهياً، ومثله يتبع المصالح والمفاسد، فلو فقد الملاك ارتفع النهي.

---

١ ـ السيوطي: الدر المنثور: ٢/ ١٤٠. والآية في سورة المائدة/ ٨٧.

٢ ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ١٦/ ١٢٣.

المسألة السابعة :

الاشهاد على الطلاق

وممّا انفردت بـه الإماميّة، القول: بأنّ شهادة عـدلين شرط في وقوع الطلاق، ومتى فقد لم يقع الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك [1].

وقـال الشيخ الطوسي: كـلّ طلاق لم يحضره شـاهدان مسلمان عـدلان و إن تكاملت سـائر الشروط، فإنّه لا يقع. وخـالف جميع الفقهاء ولم يعتبر أحـد منهم الشهادة [2].

ولاتجد عنواناً للبحث في الكتب الفقهية لأهل السنّة وانّما تقف على آرائهم في كتب التفسير عنـد تفسير قـولـه سبحـانـه: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهادَةَ للهِ﴾ (الطـلاق/ ٢). وهـم بين من يجعلـونه قيـداً للطلاق والـرجعـة، ومن يخصّه قيـداً للرجعة المستفادة من قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

روى الطبري عن السدّي أنّـه فسّـر قوله سبحـانه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ

١ـ المرتضى: الانتصار : ١٢٧ ـ ١٢٨ .

٢ـ الطوسي: الخلاف: ٢، كتاب الطلاق المسألة ٥ .

مِنكُمْ﴾ تارة بالرجعة وقال: أشهدوا على الامساك إن أمسكتموهنّ وذلك هو الرجعة، وأُخرى بها وبالطلاق وقال: عند الطلاق وعند المراجعة.

ونقل عن ابن عباس: أنّه فسّرها بالطلاق والرجعة[١].

وقال السيوطي: أخرج عبد الرزاق عن عطاء قال: النكاح بالشهود، والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود.

وسئل عمران بن حصين عن رجل طلّق ولم يشهد، وراجع ولم يشهد؟ قال: بئس ما صنع طلّق في بدعة وارتجع في غير سنّة فليشهد على طلاقه ومراجعته وليستغفر الله[٢].

قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وأشهدوا﴾ أمرنا بالاشهاد على الطلاق، وقيل: على الرجعة، والظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق. ثمّ الاشهاد مندوب إليه عند أبي حنيفة كقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا إذا تَبَايَعْتُمْ﴾ وعند الشافعي واجب في الرجعة[٣].

وقال الآلوسي ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ عند الرجعة إن اخترتموها أو الفرقة إن اخترتموها تبرّياً عن الريبة[٤].

إلى غير ذلك من الكلمات الواردة في تفسير الآية.

وممّن أصحر بالحقيقة عالمان جليلان: أحمد محمد شاكر القاضي المصري، والشيخ أبو زهرة. قال الأوّل بعد ما نقل الآيتين من أوّل سورة الطلاق: والظاهر

١ـ الطبري: جامع البيان: ٢٨/ ٨٨.

٢ـ السيوطي: الدر المنثور: ٦/ ٢٣٢، وعمران بن حصين من كبار أصحاب الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ.

٣ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/ ١٥٧.

٤ـ الآلوسي: روح المعاني: ٢٨/ ١٣٤.

من سياق الآيتين أنّ قوله: ﴿وأشهدوا﴾ راجع إلى الطلاق و إلى الرجعة معاً والأمر للوجوب، لأنّه مدلوله الحقيقي، ولا ينصرف إلى غير الوجوب ــ كالندب ـ إلاّ بقرينة ولا قرينة هنا تصرفه عن الوجوب، بل القرائن هنا تؤيّد حمله على الوجوب ـ إلى أن قال: ــ فمن أشهد على طلاقه، فقد أتى بالطلاق على الوجه المأمور به، ومن أشهد على الرجعة فكذلك، ومن لم يفعل فقد تعدّى حدود الله الذي حدّه له فوقع عمله باطلاً، لا يترتّب عليه أي أثر من آثاره ـ إلى أن قال: ـ وذهب الشيعة إلى وجوب الاشهاد في الطلاق وأنّه ركن من أركانه، ولم يوجبوه في الرجعة والتفريق بينهما غريب لا دليل عليه [١].

وقال أبو زهرة: قال فقهاء الشيعة الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية: إنّ الطلاق لا يقع من غير اشهاد عدلين، لقوله تعالى «في أحكام الطلاق وانشائه في سورة الطلاق» : ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهِ ذٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ واليومِ الآخرِ ومَن يَتَّقِ اللهَ يَجعل لَهُ مَخرجاً * ويرزقه مِنْ حيثُ لا يحتَسب﴾ فهذا الأمر بالشهادة جاء بعد ذكر انشاء الطلاق وجواز الرجعة، فكان المناسب أن يكون راجعاً إليه، و إنّ تعليل الاشهاد بأنّه يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر يرشّح ذلك ويقويه، لأنّ حضور الشهود العدول لا يخلو من موعظة حسنة يزجونها إلى الزوجين، فيكون لهما مخرج من الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله سبحانه وتعالى.

وأنّه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا هذا الرأي فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين [٢].

١ـ أحمد محمد شاكر: نظام الطلاق في الإسلام: ١١٨ـ ١١٩.

٢ـ أبو زهرة: الأحوال الشخصية: ٣٦٥ كما في الفقه على المذاهب الخمسة: ١٣١(والآية: ٢ـ٣ من سورة الطلاق).

وهذه النصوص تعرب عن كون القوم بين من يقول برجوع الاشهاد إلى الرجعة وحدها، وبين من يقول برجوعه إليها و إلى الطلاق ، ولم يقل أحد برجوعه إلى الطلاق وحده إلاّ ما عرفته من كلام أبي زهرة. وعلى ذلك فاللازم علينا بعد نقل النص، التدبّر والاهتداء بكتاب الله إلى حكمه.

قال سبحانه: ﴿**يا أيُّها النبيُّ إذا طلَّقتُمُ النِّساءَ فَطلِّقوهُنَّ لعِدَّتِهِنَّ وأحْصُوا العِدَّةَ واتَّقوا اللهَ ربّكم لا تُخرِجُوهنَّ مِن بيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إلاَّ أن يأتِينَ بِفٰحِشَةٍ مُبيِّنةٍ وَتِلكَ حدود اللهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أمراً * فَإذا بَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فَأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أو فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهٰدَةَ للهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ واليومِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لهُ مَخْرَجاً**﴾ (الطلاق/ ١ـ٢).

إنّ المراد من بلوغهنّ أجلهنّ: اقترابهنّ من آخر زمان العدة واشرافهنّ عليه. والمراد بامساكهنّ: الرجوع على سبيل الاستعارة، كما أنّ المراد بمفارقتهنّ: تركهنّ ليخرجن من العدّة و يبنّ.

لا شك أنّ قوله: ﴿**وأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ**﴾ ظاهر في الوجوب كسائر الأوامر الواردة في الشرع ولا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل ، إنّما الكلام في متعلّقه. فهناك احتمالات ثلاثة:

١ـ أن يكون قيداً لقوله: ﴿**فطلّقوهنّ لعدّتهنّ**﴾ .

٢ـ أن يكون قيداً لقوله: ﴿**فأمسكوهنّ بمعروف**﴾.

٣ـ أن يكون قيداً لقوله: ﴿**أو فارقوهنّ بمعروف**﴾ .

لم يقل أحد برجوع القيد إلى الأخير فالأمر يدور بين رجوعه إلى الأوّل أو الثاني، فالظاهر رجوعه إلى الأوّل وذلك لأنّ السورة بصدد بيان أحكام الطلاق وقد افتتحت بقوله سبحانه: ﴿يا أيُّها النبيُّ إذا طلّقتُمُ النِّساءَ﴾ فذكرت للطلاق عدّة أحكام:

١ـ أن يكون الطلاق لعدّتهنّ.

٢ـ احصاء العدّة.

٣ـ عدم خروجهنّ من بيوتهنّ.

٤ـ خيار الزوج بين الامساك والمفارقة عند اقتراب عدّتهنّ من الانتهاء.

٥ـ اشهاد ذوَي عدل منكم.

٦ـ عدّة المسترابة.

٧ـ عدّة من لا تحيض وهي في سن من تحيض.

٨ـ عدّة أُولات الأحمال.

و إذا لاحظت مجموع آيات السورة من أوّلها إلى الآية السابعة تجد أنّها بصدد بيان أحكام الطلاق لأنّه المقصود الأصلي، لا الرجوع المستفاد من قوله: ﴿فأمسكوهنّ﴾ وقد ذكر تبعا.

وهذا هو المروى عن أئمتنا ـ عليهم السلام ـ . روى محمد بن مسلم قال: قدم رجل إلى أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ بالكوفة فقال : إنّي طلّقت امرأتي بعد ما طهرت من محيضها قبل أن أُجامعها، فقال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ :أشهدت رجلين ذوَي عدل

كما أمرك الله؟ فقال: لا، فقال: اذهب فانّ طلاقك ليس بشيء [١].

وروى بكير بن أعين عن الصادقين -عليهما السلام- أنّهما قالا: وإن طلّقها في استقبال عدّتها طاهراً من غير جماع، ولم يشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إيّاها بطلاق [٢].

وروى محمد بن الفضيل عن أبي الحسن -عليه السلام- أنّه قال لأبي يوسف: إنّ الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك، إنّ الله أمر في كتابه بالطلاق وأكّد فيه بشاهدين ولم يرض بهما إلاّ عدلين، وأمر في كتابه التزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين فيما أكّد الله عزّ وجلّ، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، ثم ذكر حكم تظليل المحرم [٣].

قال الطبرسي: قال المفسرون: أُمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة شاهدي عدل حتى لا تجحد المرأة المراجعة بعد انقضاء العدّة ولا الرجل الطلاق. وقيل: معناه وأشهدوا على الطلاق صيانة لدينكم، وهو المروي عن أئمتنا -عليهم السلام- وهذا أليق بالظاهر، لأنّا إذا حملناه على الطلاق كان أمراً يقتضي الوجوب وهو من شرائط الطلاق، ومن قال: إنّ ذلك راجع إلى المراجعة، حمله على الندب [٤].

ثمّ إنّ الشيخ أحمد محمد شاكر، القاضي الشرعي بمصر كتب كتاباً حول «نظام الطلاق في الإسلام» وأهدى نسخة منه مشفوعة بكتاب إلى العلامة الكبير

---

١ و ٢ و ٣ ـ الوسائل: ج١٥ الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ٧ و٣ و ١٢ ولاحظ بقية أحاديث الباب.

٤ـ مجمع البيان: ٥/ ٣٠٦.

الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وكتب إليه: إنّني ذهبت إلى اشتراط حضور شاهدين حين الطلاق، وإنّه إذا حصل الطلاق في غير حضرة الشاهدين لم يكن طلاقاً ولم يعتد به، وهذا القول وإن كان مخالفاً للمذاهب الأربعة المعروفة إلاّ أنّه يؤيّده الدليل ويوافق مذهب الأئمّة أهل البيت والشيعة الإمامية.

وذهبت أيضاً إلى اشتراط حضور شاهدين حين المراجعة، وهو يوافق أحد قولين للإمام الشافعي ويخالف مذهب أهل البيت والشيعة، واستغربت [1] من قولهم أن يفرقوا بينهما والدليل له: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ منكُم**﴾ واحد فيهما.

وأجاب العلاّمة كاشف الغطاء في رسالة إليه بيّن وجه التفريق بينهما وإليك نص ما يهمنا من الرسالة:

قال بعد كلام: «وكأنّك ــ أنار الله برهانك ـ لم تمعن النظر هنا في الآيات الكريمة كما هي عادتك من الامعان في غير هذا المقام، وإلاّ لما كان يخفى عليك أنّ السورة الشريفة مسوقة لبيان خصوص الطلاق وأحكامه حتى أنّها قد سمّيت بسورة الطلاق، وابتدأ الكلام في صدرها بقوله تعالى: ﴿**إذا طلّقتم النساء**﴾ ثم ذكر لزوم وقوع الطلاق في صدر العدّة أي لا يكون في طهر المواقعة، ولا في الحيض، ولزوم احصاء العدّة، وعدم اخراجهنّ من البيوت، ثمّ استطرد إلى ذكر الرجعة في خلال بيان أحكام الطلاق حيث قال عزّ شأنه: ﴿**فإذا بلغن أجلهنّ فأمسكوهنّ بمعروف**﴾ أي إذا أشرفن على الخروج من العدّة، فلكم امساكهنّ بالرجعة أو تركهنّ على المفارقة. ثمّ عاد إلى تتمة أحكام الطلاق فقال: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ منكُم**﴾ أي في الطلاق الذي سيق الكلام كلّه لبيان أحكامه ويستهجن

---

١ ـ مِنْ نصّ كلامه حيث قال: والتفريق بينهما غريب.

عـوده إلى الرجعـة التي لم تذكـر إلاّ تبعاً واستطـراداً، ألا ترى لـو قال القـائل: إذا جاءك العـالم وجب عليك احترامـه واكرامه وأن تستقبلـه سواء جاء وحـده أو مع خادمه أو رفيقـه، ويجب المشايعة وحسن المودعة، فانّك لا تفهـم من هذا الكلام إلاّ وجوب المشايعـة والمودعة للعالم لا له ولخادمه ورفيقه، وإن تأخّـرا عنه، وهذا لعمري حسب القواعد العربيـة والذوق السليم جلي واضح لم يكن ليخفى عليك وأنت خـريت العربية لـولا الغفلة (وللغفلات تعـرض للاريب)، هـذا من حيث لفظ الدليل وسياق الآية الكريمة.

وهنالك مـا هو أدقّ وأحقّ بالاعتبـار من حيث الحكمة الشرعيـة والفلسفة الإسلامية وشموخ مقامها وبعد نظرهـا في أحكامها. وهو أنّ من المعلوم أنّه ما من حـلال أبغض إلى الله سبحـانه مـن الطلاق، وديـن الإسلام كما تعلمـون ــ جمعي اجتماعي ـ لا يـرغب في أي نوع من أنـواع الفرقة لاسيما في العـائلة والأُسرة، وعلى الأخص في الزيجة بعد ما أفضى كل منهما إلى الآخر بما أفضى.

فالشـارع بحكمته العاليـة يريـد تقليل وقوع الطـلاق والفرقة، فكثّـر قيوده وشروطه على القـاعدة المعروفة مـن أنّ الشيء إذا كثرت قيوده، عـزّ أو قلّ وجوده، فاعتبر الشاهدين العدلين للضبط أوّلاً وللتأخير والأناة ثانياً، وعسى إلى أن يحضر الشاهدان أو يحضر الـزوجان أو أحدهما عندهما يحصل النـدم ويعودان إلى الالفة كما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿**لا تدري لعلَّ الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أمراً**﴾ وهذه حكمة عميقـة في اعتبار الشـاهديـن، لا شكّ أنّها ملحوظـة للشـارع الحكيم مضافـاً إلى الفوائد الأُخر، وهذا كلّه بعكس قضية الرجوع فإنّ الشارع يريد التعجيل به ولعلّ للتأخير آفات فلم يوجب في الرجعة أيّ شرط من الشروط.

وتصح عندنا معشر الإمامية ـ بكلّ ما دلّ عليها من قول أو فعل أو إشارة ـ ولا يشترط فيها صيغة خاصة كما يشترط في الطلاق؛ كل ذلك تسهيلاً لوقوع هذا الأمر المحبوب للشارع الرحيم بعباده والرغبة الأكيدة في الفتهم وعدم تفرّقهم، وكيف لا يكفي في الرجعة حتى الاشارة ولمسها ووضع يده عليها بقصد الرجوع وهي ـ أي المطلّقة الرجعية ـ عندنا معشر الإمامية لا تزال زوجة إلى أن تخرج من العدّة، ولذا ترثه ويرثها، وتغسله ويغسلها، وتجب عليه نفقتها، ولا يجوز أن يتزوّج بأُختها، وبالخامسة، إلى غير ذلك من أحكام الزوجية»[1].

١ـ أصل الشيعة وأُصولها: ١٦٣ـ ١٦٥، الطبعة الثانية.

المسألة الثامنة :

الطلاق ثلاثاً دفعة أو دفعات في مجلس واحد

من المسائل التي أوجبت انغلاقاً وعنفاً في الحياة وانتهت إلى تمزيق الأُسرة وتقطيع صلات الأرحام في كثير من البلاد، مسألة تصحيح الطلاق ثلاثاً دفعة واحدة، بأن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو يكرّره ثلاث دفعات ويقول في مجلس واحد: أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق. فتحسب ثلاث تطليقات حقيقة وتحرم المطلّقة على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره.

إنّ الطلاق عند أكثر أهل السنّة غير مشروط بشروط عائقة عن التسرّع في إيقاعه، ككونها غير حائض، أو في غير طهر المواقعة، أو لزوم حضور العدلين. فربّما يتغلّب الغيظ على الزوج ويأخذه الغضب فيطلّقها ثلاثاً في مجلس واحد، ثمّ يندم على عمله ندامة شديدة تضيق عليه الأرض بما رحبت فيطلب المَخلَص عن أثره السيّئ، ولا يجد عند أئمّة المذاهب الأربعة و الدعاة إليها مخلصاً فيقعد ملوماً محسوراً ولا يزيده السؤال والفحص إلاّ نفوراً عن الفقه والفتوى.

نحن نعلم علماً قاطعاً بأنّ الإسلام دين سهل وسمح، وليس فيه حرج وهذا

يدفع الدعاة المخلصين إلى دراسة المسألة من جديد دراسة حرّة بعيدة عن أبحاث الجامدين الذين أغلقوا باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية على وجوههم، وعن أبحاث أصحاب الهوى الهدّامين الذين يريدون تجريد الأُمم عن الإسلام، وأن ينظروا إلى المسألة ويطلبوا حكمها من الكتاب والسنّة، متجرّدين عن كلّ رأي مسبق فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً، وربّما تفك العقدة ويجد المفتي مَخلصاً من هذا المضيق الذي أوجده تقليد المذاهب.

وإليك نقل الأقوال:

قال ابن رشد: جمهور فقهاء الأمصار على أنّ الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة، وقال أهل الظاهر وجماعة: حكمه حكم الواحدة ولا تأثير للفظ في ذلك [١].

قال الشيخ الطوسي: إذا طلّقها ثلاثاً بلفظ واحد، كان مبدعاً ووقعت واحدة عند تكامل الشروط عند أكثر أصحابنا، وفيهم من قال: لا يقع شيء أصلاً وبه قال علي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأهل الظاهر، وحكى الطحاوي عن محمد بن إسحاق أنّه تقع واحدة كما قلناه، وروي أنّ ابن عباس وطاووساً كانا يذهبان إلى ما يقوله الإمامية.

وقال الشافعي: فإن طلّقها اثنتين أو ثلاثاً في طهر لم يجامعها فيه، دفعة أو متفرّقة كان ذلك مباحاً غير محذور ووقع. وبه قال في الصحابة عبد الرحمان بن عوف، ورووه عن الحسن بن علي ـ عليهما الصلاة والسلام ـ، وفي التابعين ابن سيرين، وفي الفقهاء أحمد وإسحاق وأبو ثور.

١ـ ابن رشد: بداية المجتهد: ٢/ ٦٢، ط بيروت.

وقال قوم: إذا طلّقهـا في طهر واحدا ثنتين أو ثلاثاً دفعة واحـدة، أو متفرقة، فعل محرّماً وعصى وأثم، ذهب إليه في الصحابة علي -عليه الصلاة والسلام-، وعمر، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وفي الفقهاء أبو حنيفـة وأصحابه ومالك، قالوا: إلاّ أنّ ذلك واقع [١].

قال أبو القاسم الخرقي في مختصره: وإذا قال لمدخول بها: أنت طالق، أنت طالق، لـزمه تطليقتان إلاّ أن يكـون أراد بالثانيـة إفهامها أن قـد وقعت بها الأُولى فتلزمه واحدة، وإن كانت غير مدخول بها بانـت بالأُولى ولم يلزمها ما بعدها لأنّه ابتداء كلام.

وقال ابن قدامـة في شرحه على مختصر الخرقي: إنّه إذا قال لامـرأته المدخول بها: أنت طـالق مرّتين ونـوى بالثـانية ايقـاع طلقة ثانيـة، وقعت لها طلقتـان بلا خلاف، وإن نـوى بها إفهامها أنّ الأُولى قـد وقعت بها أو التأكّد لم تُطلّـق إلاّ مرّة واحدة، وإن لم تكن له نيّة وقع طلقتان وبه قـال أبو حنيفة ومالك، وهو الصحيح من قولي الشافعي وقال في الآخر: تطلّق واحدة.

وقال الخرقـي أيضاً في مختصره: «ويقع بـالمدخول بها ثـلاثاً إذا أوقعهـا مثل قولـه: أنت طالق، فطالـق فطالق، أو أنت طـالق ثمّ طالق، ثم طـالق، أو أنت طالق، ثمّ طالق وطالق أو فطالق.

وقال ابن قـدامة في شرحه: إذا أوقـع ثلاث طلقات بلفظ يقتضي وقـوعهنّ

١ـ الشيخ الطوسي: الخلاف: ٢ كتـاب الطلاق، المسألة ٣. وعلى ما ذكره، نقـل عن الإمام عليّ رأيان متناقضان، عدم الوقوع والوقوع مع الاثم.

معاً، فوقعن كلّهنّ كما لو قال: أنت طالق ثلاثاً[١].

وقال عبد الرحمان الجزيري: يملك الرجل الحر ثلاث طلقات، فإذا طلق الرجل زوجته ثلاثاً دفعة واحدة، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثاً، لزمه ما نطق به من العدد في المذاهب الأربعة وهو رأي الجمهور، وخالفهم في ذلك بعض المجتهدين كطاووس وعكرمة وابن إسحاق وعلى رأسهم ابن عباس ـ رضي الله عنهم ـ[٢].

إلى غير ذلك من نظائر تلك الكلمات التي تعرب عن اتّفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعين على نفوذ ذلك الطلاق محتجّين بما تسمع، ورائدهم في ذلك تنفيذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأى ومسمع من الصحابة ولكن لو دلّ الكتاب والسنّة على خلافه فالأخذ به متعيّن.

دراسة الآيات الواردة في المقام:

قال سبحانه:

﴿والمُطلَّقاتُ يَترَبَّصنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثلاثةَ قُروءٍ ولا يَحِلُّ لهُنَّ أن يكتُمنَ ما خلَقَ اللهُ في أرحامِهِنَّ إنْ كُنَّ يُؤمِنَّ باللهِ واليومِ الآخرِ وبُعولَتُهنَّ أحقُّ بِرَدِّهِنَّ في ذلكَ إنْ أَرادُوا إصلاحاً ولَهُنَّ مثلُ الَّذِي عليهنَّ بالمعروفِ وللرجال عليهنَّ درجةٌ واللهُ عزيز حكيم﴾ (البقرة/ ٢٢٨).

﴿الطلاق مرّتان فامساك بمعروف أو تسريحٌ بإحسانٍ ولا يحلُّ لكُمْ أنْ

١ـ ابن قدامة: المغني: ٧/ ٤١٦.

٢ـ عبد الرحمان الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة: ٤/ ٣٤١.

تأخذُوا مِمّا آتيتموهنّ شيئاً إلاّ أن يخافا ألاّ يُقيما حُدودَ اللهِ فإن خِفتُمْ ألاّ يُقيما حُدودَ اللهِ فلا جُناحَ عَليهِما فيما افتدَتْ بِهِ تِلكَ حُدودُ اللهِ فَلا تعتَدُوها وَمَن يَتَعَدَّ حُدودَ اللهِ فَأُولئكَ هُمُ الظّالِمونَ﴾ (البقرة/ ٢٢٩).

﴿فَإن طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعدُ حَتى تَنكحَ زوجاً غيرَهُ فإن طلَّقها فَلا جُناحَ عَلَيهِما أن يَتَراجَعا إن ظنّا أن يُقيما حُدودَ اللهِ وَتِلكَ حُدودُ اللهِ يُبَيِّنُها لِقَومٍ يَعلَمونَ﴾ (البقرة/ ٢٣٠).

﴿وإذا طَلَّقتُمُ النِساءَ فَبَلَغنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمسِكُوهُنَّ بِمَعرُوفٍ أَو سَرِّحُوهُنَّ بِمَعرُوفٍ ولا تُمسِكوهنَّ ضِراراً لِتَعتَدوا وَمَن يَفعل ذلِكَ فَقَد ظَلَمَ نَفسَهُ ...﴾ (البقرة/ ٢٣١).

جئنا بمجموع الآيات الأربع ـ مع أنّ موضع الاستدلال هو الآية الثانية ـ للاستشهاد بها في ثنايا البحث وقبل الخوض في الاستدلال نشير إلى نكات في الآيات:

١ـ قوله سبحانه: ﴿وَلَهُنّ مِثلُ الّذي عليهنَّ بالمعروف﴾ كلمة جامعة لا يؤدّى حقّها إلاّ بمقال مسهب، وهي تعطي أنّ الحقوق بينهما متبادلة، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلاّ وعلى الرجل عمل يقابله، فهما ـ في حقل المعاشرة ـ متماثلان في الحقوق والأعمال، فلا تسعد الحياة إلاّ باحترام كل من الزوجين الآخر، وقيام كلّ بوظيفته تجاه الآخر، فعلى المرأة القيام بتدبير المنزل والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل السعي والكسب خارجه، هذا هو الأصل الأصيل في حياة الزوجين الذي تؤيدها الفطرة، وقد قسم النبيّ الأُمور بين ابنته فاطمة وزوجها علي فجعل أُمور داخل البيت على ابنته وأُمور خارجه على زوجها ـ صلوات الله عليهما ـ.

٢ـ «المرّة» بمعنى الدفعة للدلالة على الواحد في الفعل، و «الامساك» خلاف الاطلاق، و «التسريح» مأخوذ من السرح وهو الاطلاق يقال: سرح الماشية في المرعى: إذا أطلقها لترعى. والمراد من الامساك هو ارجاعها إلى عصمة الزوجية. كما أنّ المقصود من «التسريح» عدم التعرّض لها لتنقضي عدتها في كل طلاق أو الطلاق الثالث الذي هو أيضاً نوع من التسريح. على اختلاف في معنى الجملة. وإن كان الأقوى هو الأوّل لأنّ الظاهر أنّ تصريح عدم إرجاعها بعد الطلاق لأنّها قبل انقضاء العدة لا زالت في قيده فتركها وعدم إرجاعها يخرجها من القيد.

٣ـ قيّد الإمساك بالمعروف، والتسريح باحسان، مشعراً بأنّه يكفي في الامساك قصد عدم الاضرار بالرجوع، وأمّا الاضرار فكما إذا طلّقها حتى تبلغ أجلها فيرجع إليها ثم يطلّق كذلك، يريد بها الاضرار والايذاء، وعلى ذلك يجب أن يكون الامساك مقروناً بالمعروف، وعندئذ لو طلب بعد الرجوع ما آتاها من قبل، لا يعد أمراً منكراً غير معروف، إذ ليس اضراراً.

وهذا بخلاف التسريح فلا يكفي ذلك بل يلزم أن يكون مقروناً بالاحسان إليها فلا يطلب منها ما آتاها من الأموال. ولأجل ذلك يقول تعالى: ﴿**ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً**﴾ أي لا يحلّ في مطلق الطلاق استرداد ما آتيتموهنّ من المهر، إلاّ إذا كان الطلاق خلعاً فعندئذ لا جناح عليها فيما افتدت به نفسها من زوجها.

وقوله سبحانه: ﴿**فيما افتدت به**﴾ دليل على وجود النفرة من الزوجة فتخاف أن لا تقيم حدود الله فتفتدي بالمهر وغيره لتخلّص نفسها.

٤ـ لم يكن في الجاهلية للطلاق ولا للمراجعة في العدة، حدّ ولا عدّ، فكان

الأزواج يتلاعبون بزوجاتهم يضارّوهنّ بالطـلاق والرجوع ما شاءوا، فجاء الإسلام بنظام دقيق وحـدّد الطلاق بمرّتين، فـإذا تجاوز عنه وبلغ الثالـث تحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

روى الترمذي: كان النـاس، والرجل يُطلّق امرأته مـا شاء أن يطلّقها، وهي امرأتـه إذا ارتجعها وهي في العدّة، وإن طلّقهـا مائة مرّة أو أكثر ، حتـى قال رجل لامرأتـه: والله لا أُطلقك فتبيني منّـي، ولا آويك أبداً قـالت: وكيف ذلـك؟ قال: أُطلّقك فكلّما همَّت عـدّتـك أن تنقضي راجعتك، فـذهبت المرأة فـأخبرت النبي فسكت حتى نزل القرآن: ﴿**الطلاق مرّتان ...**﴾ [1].

٥ـ اختلفوا في تفسير قولـه سبحانه: ﴿**الطلاق مرّتان فـامساك بمعروف أو تسريح باحسان**﴾ إلى قولين:

ألف: إنّ الطلاق يكون مرّتين، وفي كلّ مـرّة إمّا إمساك بمعروف أو تسريح بـاحسان، والـرجل مخيّـر بعد ايقـاع الطلقة الأُولى بين أن يـرجع فيها اختـار من الفراق فيمسك زوجته ويعاشرها بـاحسان، وبين أن يدع زوجته في عدّتها من غير رجعة حتى تبلغ أجلها وتنقضي عدّتها.

وهذا القـول هو الـذي نقله الطبري عن السـدي والضحاك فـذهبا إلى أنّ معنى الكلام: الطلاق مرتان فـامساك في كلّ واحدة منهما لهنّ بمعروف أو تسريح لهنّ باحســان، وقال: هذا مـذهب ممّا يحتمله ظـاهر التنزيل لـولا الخبر الذي رواه إسماعيل بن سميع عن أبي رزين [2].

١ـ الترمذي: الصحيح : ٣ كتاب الطلاق، الباب ١٦، الحديث ١١٩٢.

٢ـ الطبري: التفسير: ٢/ ٢٧٨ وسيوافيك خبر أبي رزين.

يلاحظ عليـه: أنّ هذا التفسير ينافيه تخلّل الفـاء بين قوله: ﴿مرّتان﴾ وقوله ﴿فامساك بمعروف﴾ فهو يفيـد أنّ القيام بأحد الأمريـن بعد تحقّق المرّتين، لا في أثنائهما. وعليه لابدّ أن يكون كل مـن الامساك والتسريح أمراً متحقّقاً بعد المرّتين، ومشيراً إلى أمر وراء التطليقتين.

نعم يستفاد لزوم القيام بأحد الأمريـن بعد كلّ تطليقة، من آية أُخرى أعني قوله سبحـانه: ﴿وإذا طلّقتـم النسـاء فبلغن أجلهـنّ فأمسكـوهـنّ بمعـروف أو سرّحوهنّ بمعروف ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا﴾ [1].

ولأجل الحذر عن تكـرار المعنى الـواحد في المقـام يفسّـر قـوله: ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾ بوجه آخر سيوافيك.

ب ـ أنّ الزوج بعد ما طلّق زوجته مرّتين، يجب أن يتفكّر في أمر زوجته أكثر ممّـا مضى، فيقـف أن ليس لـه بعـد التطليقتين إلاّ أحـد الأمـرين: إمّـا الامسـاك بمعـروف وادامـة العيش معهـا، أو التسريح بـاحسـان بـالتطليق الثـالث الـذي لا رجوع بعده أبداً، إلاّ في ظرف خاص.

فيكون قوله تعالى: ﴿أو تسريح باحسان﴾ اشارة إلى التطليق الثالث الذي لا رجـوع فيه ويكـون التسريـح متحقّقاً بـه. وهنـا سـؤالان أثارهما الجصـاص في تفسيره:

١ـ كيف يفسّـر قوله: ﴿أو تسريح بـاحسان﴾ بالتطليق الثـالث. مع أنّ المراد من قوله في الآيـة المتأخّرة ﴿أو سرِّحوهُنَّ بأحسان﴾ هو ترك الرجعة وهكذا المراد من قوله ﴿فإذا بلَغنَ أجَلَهُنَّ فأمسكـوهنَّ بِمعَروفٍ أو فارقـوهنَّ بمعروف﴾

١ـ البقرة: الآية ٢٣١ وأيضاً في سورة الطلاق: ﴿فإذا بلغن أجلهنّ فأمسكوهنّ بمعروف أو فارقوهنّ بمعروف﴾ (الطلاق/ ٢).

(الطلاق/ ٢) هو تركها حتى ينتهي أجلها، ومعلوم أنّه لم يرد من قوله: ﴿أو سرِّحوهنَّ بمعروف﴾ أو قوله: ﴿أو فارقوهنَّ بمعروف﴾ : طلّقوهنّ واحدة أُخرى [١].

يلاحظ عليه: أنّ السؤال أو الاشكال ناشئ من خلط المفهوم بالمصداق، فاللفظ في كلا الموردين مستعمل في السرح والاطلاق، غير أنّه يتحقّق في مورد بالطلاق، وفي آخر بترك الرجعة ، وهذا لا يعد تفكيكاً في معنى لفظ واحد في موردين، ومصداقه في الآية ٢٢٩، هو الطلاق، وفي الآية ٢٣١، هو ترك الرجعة، والاختلاف في المصداق لا يوجب اختلافاً في المفهوم.

٢ـ إنّ التطليقة الثالثة مذكورة في نسق الخطاب بعده في قوله تعالى: ﴿فإنْ طلَّقها فلا تحلُّ لهُ من بَعد حتّى تنكحَ زوجاً غيره﴾ وعندئذ يجب حمل قوله تعالى: ﴿أو تسريحٌ باحسان﴾ المتقدم عليه على فائدة مجدّدة وهي وقوع البينونة بالاثنين [٢] بعد انقضاء العدّة.

وأيضاً لو كان التسريح باحسان هو الثالثة لوجب أن يكون قوله تعالى: ﴿فإن طلّقها﴾ عقيب ذلك هي الرابعة، لأنّ الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقاً مستقلاً بعد ما تقدم ذكره [٣].

والاجابة عنه واضحة، لأنّه لا مانع من الاجمال أولاً ثمّ التفصيل ثانياً، فقوله تعالى: ﴿فإن طلّقها﴾ بيان تفصيلي للتسريح بعد البيان الاجمالي، والتفصيل مشتمل على ما لم يشتمل عليه الاجمال من تحريمها عليه حتى تنكح زوجاً غيره.

١ـ الجصاص: التفسير: ١/ ٣٨٩.

٢ـ الأولى أن يقول: بكل طلاق.

٣ـ الجصاص: التفسير: ١/ ٣٨٩.

فلو طلّقها الزوج الثاني عن اختياره فلا جناح عليهما أن يتراجعا بالعقد الجديد إن ظنّا أن يُقيما حدود الله فأين هذه التفاصيل من قوله: ﴿**أو تسريح باحسان**﴾ .

وبذلك يعلم أنّه لا يلزم أن يكون قوله: ﴿**فإن طلّقها**﴾ طلاقاً رابعاً.

وقد روى الطبري عن أبي رزين أنّه قال: أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله أرأيت قوله: ﴿ **الطلاق مرّتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان**﴾ فأين الثالثة؟ قال رسول الله: ﴿**امساك بمعروف أو تسريح باحسان**﴾ هي الثالثة [١].

نعم الخبر مرسل وليس أبو رزين الأسدي صحابياً بل تابعي.

لكن تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت أنّ المراد من قوله: ﴿**أو تسريح باحسان**﴾ هي التطليقة الثالثة [٢].

إلى هنا تمّ تفسير الآية وظهر أنّ المعنى الثاني لتخلّل لفظ «الفاء» أظهر بل هو المتعيّن بالنظر إلى روايات أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ.

بقي الكلام في دلالة الآية على بطلان الطلاق ثلاثاً بمعنى عدم وقوعه بقيد الثلاث، وأمّا وقوع واحدة منها فهو أمر آخر، فنقول:

الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثاً:

إذا تعرّفت على مفاد الآية، فاعلم أنّ الكتاب والسنّة يدلاّن على بطلان الطلاق ثلاثاً، وأنّه يجب أن يكون الطلاق واحدة بعد الأُخرى، يتخلّل بينهما رجوع

١ ـ الطبري: التفسير: ٢/ ٢٧٨.
٢ ـ البحراني: البرهان: ١/ ٢٢١، وقد نقل روايات ست في ذيل الآية.

أو نكاح، فلو طلّق ثلاثاً مرّة واحدة. أو كرّر الصيغة فلا يقع الثلاث. وأمّا احتسابها طلاقاً واحداً، فهو وإن كان حقّاً، لكنّه خارج عن موضوع بحثنا، وإليك الاستدلال عن طريق الكتاب أوّلاً والسنّة ثانياً:

أوّلاً: الاستدلال عن طريق الكتاب:

١ـ قوله سبحانه: ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾.

تقدّم أنّ في تفسير هذه الفقرة من الآية قولين مختلفين، والمفسّرون بين من يجعلونها ناظرة إلى الفقرة المتقدّمة أعني قوله: ﴿**الطلاق مرّتان...**﴾ ومن يجعلونها ناظرة إلى التطليق الثالث الذي جاء في الآية التالية، وقد عرفت ما هو الحق، فتلك الفقرة تدل على بطلان الطلاق ثلاثاً على كلا التقديرين.

أمّا على التقدير الأوّل، فواضح لأنّ معناها أنّ كلّ مرّة من المرّتين يجب أن يتبعها أحد أمرين: إمساك بمعروف، أو تسريح باحسان.

قال ابن كثير: أي إذا طلّقتها واحدة أو اثنتين، فأنت مخيّر فيها ما دامت عدّتها باقية، بين أن تردّها إليك ناوياً الاصلاح والاحسان وبين أن تتركها حتى تنقضي عدتها، فتبين منك، وتطلق سراحها محسناً إليها لا تظلمها من حقّها شيئاً ولا تضارّ بها[1] وأين هذا من الطلاق ثلاثاً بلا تخلّل واحد من الأمرين ـ الامساك أو تركها حتى ينقضي أجلها ـ سواء طلّقها بلفظ: أنت طالق ثلاثاً، أو: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق.

١ـ ابن كثير: التفسير: ١/ ٥٣.

وأمّا على التقـدير الثـاني، فإنّ تلك الفقرة وإن كـانت ناظـرة لحال الطلاق الثالث، وساكتة عن حال الطلاقين الأولين، لكن قلنا إنّ بعض الآيات، تدل على أنّ مضمـونها من خصيصـة مطلـق الطلاق، مـن غير فـرق بين الأولين والثـالث فا لمطلق يجب أن يُتبعَ طلاقه بأحد أمرين:

١ـ الامساك بمعررف.

٢ـ التسريح باحسان.

فعدم دلالة الآية الأُولى على خصيصة الطلاقين الأولين، لا ينافي استفادتها مـن الآيتين الماضيتين [١]. ولعلّهما تصلحان قـرينة لالقاء الخصـوصية من ظـاهر الفقرة ﴿فامسـاك بمعروف أو تسريح بـاحسان﴾ وإرجـاع مضمـونها إلى مطلق الطلاق ولأجل ذلك قلنا بـدلالة الفقرة على لزوم اتباع الطلاق بـأحد الأمرين على كلا التقديـرين، وعلى أي حال فسواء كان عنصر الدلالـة نفس الفقرة أو غيرها ـ كما ذكرنا ـ فا لمحصّل من المجموع هو كـون اتباع الطلاق بأحد أمـرين من لوازم طبيعة الطلاق الذي يصلح للرجوع.

ويظـهر ذلك بوضوح إذا وقفنا على أنّ قوله: ﴿فبلغن أجلهنّ﴾ من القيود الغالبيـة، وإلاّ فالـواجب منـذ أن يطلّق زوجته، هـو القيام بـأحد الأمـرين، لكن تخصيصـه بزمـن خاص وهـو بلوغ آجـالهن، هـو لأجل أنّ المطلّق الطـاغي عليـه غضبه وغيظه، لا تنطفئ سورة غضبه فـوراً حتى تمضي عليه مدّة من الزمن تصلح فيهـا، لأن يتفكّـر في أمر زوجتـه ويخاطب بـأحـد الأمريـن، وإلاّ فطبيعـة الحكم الشرعي ﴿فامساك بمعـروف أو تسريح باحسان﴾ تقتضي أن يكون حكماً سـائداً

١ـ الآية ٢٣١ من سورة البقرة والآية ٢ من سورة الطلاق.

على جميع الأزمنة من لدن أن يتفوّه بصيغة الطلاق إلى آخر لحظة تنتهي معها العدّة.

وعلى ضوء ما ذكرنا تدلّ الفقرة على بطلان الطلاق الثلاث وأنّه يخالف الكيفية المشروعة في الطلاق، غير أنّ دلالتها على القول الأوّل بنفسها، وعلى القول الثاني بمعونة الآيات الأُخر.

٢ـ قوله سبحانه: ﴿الطلاق مرّتان﴾ .

إنّ قوله سبحانه: ﴿**الطلاق مرّتان**﴾ : ظاهر في لزوم وقوعه مرّة بعد أُخرى لا دفعة واحدة و إلاّ يصير مرّة ودفعة، ولأجل ذلك عبّر سبحانه بلفظ «المرّة» ليدلّ على كيفية الفعل وانّه الواحد منه، كما أنّ الدفعة والكرّة والنزلة، مثل المرّة، وزناً ومعنىً واعتباراً.

وعلى ما ذكرنا فلو قال المطلّق: أنت طالق ثلاثاً، لم يطلّق زوجته مرة بعد أُخرى، ولم يطلّق مرّتين، بل هو طلاق واحد، وأمّا قوله «ثلاثاً» فلا يصير سبباً لتكرّره، وتشهد بذلك فروع فقهية لم يقل أحد من الفقهاء فيها بالتكرار بضم عدد فوق الواحد. مثلاً اعتبر في اللعان شهادات أربع، فلا تجزي عنها شهادة واحدة مشفوعة بقوله «أربعا». وفصول الأذان المأخوذة فيها التثنية، لا يتأتّى التكرار فيها بقراءة واحدة واردافها بقوله «مرتين» ولو حلف في القسامة وقال: «أُقسم بالله خمسين يميناً أنّ هذا قاتله» كان هذا يميناً واحداً. ولو قال المقرّ بالزنا: «أنا أُقرّ أربع مرّات أنّي زنيت» كان اقراراً واحداً، ويحتاج إلى اقرارات، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يكفي فيها العدد عن التكرار.

قال الجصاص: ﴿الطلاق مرّتان﴾، وذلك يقتضي التفريق لا محالة، لأنّه لو طلّق اثنتين معاً لما جاز أن يقال: طلّقها مرّتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين، حتى يفرق الدفع، فحينئذ يطلق عليه، وإذا كان هذا هكذا، فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلّق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدّى ذلك إلى اسقاط فائدة ذكر المرّتين، إذ كان هذا الحكم ثابتاً في المرة الواحدة إذا طلّق اثنتين، فثبت بذلك أنّ ذكر المرتين إنّما هو أمر بايقاعه مرتين، ونهي عن الجمع بينهما في مرّة واحدة[1].

هذا كلّه إذا عبّر عن التطليق ثلاثاً بصيغة واحدة، أمّا إذا كرّر الصيغة كما عرفت، فربّما يغتر به البسطاء ويزعمون أنّ تكرار الصيغة ينطبق على الآية، لكنّه مردود من جهة أُخرى وهي:

أنّ الصيغة الثانية والثالثة تقعان باطلتين لعدم الموضوع للطلاق، فإنّ الطلاق إنّما هو لقطع علقة الزوجية، فلا زوجية بعد الصيغة الأُولى حتى تقطع، ولا رابطة قانونية حتى تصرم.

وبعبارة واضحة: إنّ الطلاق هو أن يقطع الزوج علقة الزوجيّة بينه وبين امرأته ويطلق سراحها من قيدها، وهو لا يتحقّق بدون وجود تلك العلقة الاعتبارية الاجتماعية، ومن المعلوم أنّ المطلّقة لا تطلق، والمسرَّحة لا تسرح.

وربّما يقال: إنّ المطلقة ما زالت في حبالة الرجل وحكمها حكم الزوجة، فعندئذ يكون للصيغة الثانية والثالثة تأثير بحكم هذه الضابطة. ولكن الإجابة عنه واضحة وذلك لأنّ صيغة الثانية لغوٌ جداً، وذلك لأنّ الزوجة بعدها أيضاً بحكم الزوجة. وإنّما تخرج عنه إذا صار الطلاق بائناً وهو يتحقق بالطلاق ثلاثاً.

١ـ الجصاص: أحكام القرآن: ١/ ٣٧٨.

والحاصل: أنّه لا يحصل بهذا النحو من التطليقات الثلاث، العدد الخاص الذي هو الموضوع للآية التالية أعني قوله سبحانه: ﴿فإن طلّقها فلا تحلُّ له حتّى تنكح زوجاً غيره﴾ وكيف لا يكون كذلك، وقد قال ﷺ: لا طلاق إلاّ بعد نكاح، وقال: ولا طلاق قبل نكاح [١].

فتعدّد الطلاق رهن تخلّل عقدة الزواج بين الطلاقين، ولو بالرجوع، و إذا لم تتخلّل يكون التكلّم أشبه بالتكلّم بكلام لغو.

قال السماك: إنّما النكاح عقدة تعقد، والطلاق يحلّها، وكيف تُحل عقدة قبل أن تعقد؟! [٢].

٣ـ قوله سبحانه: ﴿فطلّقوهنّ لعدّتهنّ﴾ .

إنّ قوله سبحانه: ﴿ الطلاق مرّتان﴾ وارد في الطلاق الذي يجوز فيه الرجوع [٣]، ومن جانب آخر دلّ قوله سبحانه: ﴿ إذا طلّقتم النِّساءَ فطلِّقوهنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ﴾ (الطلاق/ ١). على أنّ الواجب في حقّ هؤلاء هو الاعتداد واحصاء العدّة، من غير فرق بين أن نقول أنّ «اللام» في ﴿عدّتهنّ﴾ للظرفية بمعنى «في عدّتهنّ» أو بمعنى الغاية، والمراد لغاية أن يعتددن، إذ على كلّ تقدير يدلّ على أنّ من خصائص الطلاق الذي يجوز فيه الرجوع، هو الاعتداد واحصاء العدّة، وهو لا يتحقّق إلاّ بفصل الأوّل عن الثاني، و إلاّ يكون الطلاق الأوّل بلا عدّة واحصاء لو طلّق اثنتين مرّة. ولو طلّق ثلاثاً يكون الأوّل والثاني كذلك.

١ـ البيهقي: السنن الكبرى: ٧/ ٣١٨ ـ ٣٢١، الحاكم: المستدرك: ٢/ ٢٤.

٢ـ المصدر نفسه: ٧/ ٣٢١.

٣ـ فخرج الطلاق البائن كطلاق غير المدخولة، وطلاق اليائسة من المحيض الطاعنة في السن وغيرهما.

وقد استدلّ بعض أئمّة أهل البيت بهذه الآية على بطلان الطلاق ثلاثاً.

روى صفوان الجمّال عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : أنّ رجلاً قال له: إنّي طلّقت امرأتي ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: ليس بشيء، ثمّ قال: أما تقرأ كتاب الله : ﴿ **يا أيُّها النبيّ إذا طلّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقوهنّ لعدّتهنَّ** ـ إلى قوله سبحانه: ـ **لعلَّ الله يُحدثُ بعدَ ذلكَ أمراً**﴾ ثمّ قال: كلّ ما خالف كتاب الله والسنّة فهو يرد إلى كتاب الله والسنّة [1].

أضف إلى ذلك: أنّه لو صحّ التطليق ثلاثاً فلا يبقى لقوله سبحانه: ﴿**لعلَّ الله يحدث بعد ذلك أمراً**﴾ فائدة لأنّه يكون بائناً ويبلغ الأمر إلى ما لا تحمد عقباه، ولا تحل العقدة إلاّ بنكاح رجل آخر وطلاقه مع أنّ الظاهر أنّ المقصود حلّ المشكل من طريق الرجوع أو العقد في العدّة.

ثانياً: الاستدلال عن طريق السنّة:

قد تعرّفت على قضاء الكتاب في المسألة، وأمّا حكم السنّة، فهي تعرب عن أنّ الرسول كان يعد مثل هذا الطلاق لعباً بالكتاب.

١ ـ أخرج النسائي عن محمود بن لبيد قال: أُخبر رسول الله عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبانٌ ثم قال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله؟ [2] . إنّ محمود بن لبيد صحابي صغير وله سماع، روى أحمد باسناد صحيح عنه قال: أتانا رسول الله ﷺ

١ ـ عبد الله بن جعفر الحميري: قرب الاسناد : ٣٠، ورواه الحر العاملي في وسائل الشيعة ج١٥ الباب ٢٢، الحديث ٢٥.

٢ ـ النسائي: السنن: ٦/ ١٤٢، السيوطي: الدر المنثور: ١/ ٢٨٣.

فصلّى بنا المغرب في مسجدنا فلمّا سلّم منها ... [١].

ولو سلمنا عدم سماعه كما يدّعيه ابن حجر في فتح الباري [٢] فهو صحابي ومراسيل الصحابة حجة بلا كلام عند الفقهاء، أخذاً بعدالتهم أجمعين.

٢ـ روى ابن إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس قال: طلق ركانة زوجته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله: كيف طلّقتها؟ قال: طلقتها ثلاثاً في مجلس واحد. قال: إنّما تلك طلقة واحدة فارتجعها[٣].

والسائل هو ركانة بن عبد يزيد، روى الإمام أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال: طلّق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً قال: فسأله رسول الله: كيف طلّقتها؟ قال: طلّقتها ثلاثاً. قال، فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنّما تلك واحدة فأرجعها إن شئت. قال: فأرجعها فكان ابن عباس يرى إنّما الطلاق عند كلّ طهر[٤].

١ـ أحمد بن حنبل: المسند: ٥/ ٤٢٧.

٢ـ ابن حجر: فتح الباري: ٩/ ٣١٥، ومع ذلك قال: رجاله ثقات، وقال في كتابه الآخر بلوغ المرام ٢٢٤: رواته موثّقون، ونقل الشوكاني في نيل الأوطار: ٧/ ١١، عن ابن كثير أنّه قال: اسناده جيد، أُنظر «نظام الطلاق في الإسلام» للقاضي أحمد محمد شاكر: ٣٧.

٣ـ ابن رشد: بداية المجتهد: ٢/ ٦١، ورواه آخرون كابن قيم في اغاثة اللهفان: ١٥٦ والسيوطي في الدر المنثور: ١/ ٢٧٩ وغيرهم.

٤ـ أحمد بن حنبل: المسند: ١/ ٢٦٥.

الاجتهاد مقابل النص:

التحق النبيّ الأكرم بالرفيق الأعلى وقد حدث بين المسلمين اتّجاهان مختلفان، وصراعان فكريان، فعليّ ومن تبعه من أئمّة أهل البيت، كانوا يحاولون التعرّف على الحكم الشرعي من خلال النصّ الشرعي آية ورواية، ولا يعملون برأيهم أصلاً، وفي مقابلهم لفيف من الصحابة يستخدمون رأيهم للتعرّف على الحكم الشرعي من خلال التعرّف على المصلحة ووضع الحكم وفق متطلّباتها.

إنّ استخدام الرأي فيما لا نصّ فيه، ووضع الحكم وفق المصلحة أمر قابل للبحث والنقاش، إنّما الكلام في استخدامه فيما فيه نص، فالطائفة الثانية كانت تستخدم رأيها تجاه النص، لا في خصوص ما لا نصّ فيه من كتاب أو سنّة بل حتى فيما كان فيه نصّ ودلالة.

يقول أحمد أمين المصري: ظهر لي أنّ عمر بن الخطاب كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرناه، وذلك أنّ ما ذكرناه هو استعمال الرأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنّة، ولكنّا نرى الخليفة سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرّف المصلحة التي لأجلها نزلت الآية أو ورد الحديث، ثمّ يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه، وهو أقرب شيء إلى ما يعبّر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته [١].

إنّ الاسترشاد بروح القانون الذي أشار إليه أحمد أمين أمر، ونبذ النص والعمل بالرأي أمر آخر، ولكن الطائفة الثانية كانوا ينبذون النص ويعملون

١ـ أحمد أمين: فجر الإسلام: ٢٣٨، نشر دار الكتاب.

بالرأي، وما روي عن الخليفة في هـذه المسألة، من هذا القبيل. وإن كنت في ريب من ذلك فنحن نتلو عليك ما وقفنا عليه:

١ـ روى مسلم عن ابـن عباس، قال: كان الطـلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثـلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إنّ النـاس قد استعجلـوا في أمـر قد كـانت لهم فيـه أناة، فلـو أمضينـاه عليهم، فأمضاه عليهم (١).

٢ـ وروي عن ابن طـاووس عن أبيه: أنّ أبـا الصهبـاء قال لابن عبـاس: أتعلم انّها كـانت الثلاث تجعـل واحدة على عهـد النبي ﷺ وأبي بكر وثـلاثاً من (خلافة) عمر؟ فقال: نعم (٢).

٣ـ وروي أيضـاً: أنّ أبا الصهبـاء قال لابن عبـاس: هات من هنـاتك، ألم يكن الطـلاق الثلاث على عهد رسـول الله وأبي بكر واحـدة؟ قال: قد كـان ذلك فلمّـا كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم (٣).

٤ـ روى البيهقي، قـال: كان أبو الصهباء كثير السؤال لابـن عباس، قال: أما علمت أنّ الرجل كان إذا طلّق امرأته ثـلاثاً قبل أن يدخل بها، جعلوها واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وصـدراً من امارة عمر ـ رضي الله عنه ـ فلمّـا رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجيزوهن عليهم (٤).

٥ـ أخرج الطحـاوي من طـريق ابن عبـاس أنّه قـال: لمّا كان زمـن عمر ـ رضي الله عنه ـ قـال: يا أيّها الناس قد كان لكم في الطـلاق أناة وإنّه من تعجل

---

١ ـ ٣ـ مسلم: الصحيح: ٤ باب الطلاق الثلاث، الحديث ١ـ٣. التتابع: بمعنى الاكثار من الشر.

٤ـ البيهقي: السنن: ٧/ ٣٣٩، السيوطي: الدر المنثور: ١/ ٢٧٩.

أناة الله في الطلاق ألزمناه إياه [١].

٦ـ عن طاووس قال: قال عمر بن الخطاب: قد كان لكم في الطلاق أناة فاستعجلتم أناتكم وقد أجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك [٢].

٧ـ عن الحسن: أنّ عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري: لقد هممت أن أجعل إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس أن أجعلها واحدة، ولكنّ أقواماً جعلوا على أنفسهم، فألزِم كلّ نفس ما ألزَمَ نفسه. من قال لامرأته: أنت عليّ حرام، فهي حرام، ومن قال لامرأته: أنت بائنة، فهي بائنة، ومن قال: أنت طالق ثلاثاً، فهي ثلاث [٣].

هذه النصوص تدلّ على أنّ عمل الخليفة لم يكن من الاجتهاد فيما لا نصّ فيه ولا أخذاً بروح القانون الذي يعبّر عنه بتنقيح المناط واسراء الحكم الشرعي إلى المواضع التي تتشارك المنصوص في المسألة، كما إذا قال: الخمر حرام، فيسري حكمه إلى كلّ مسكرٍ أخذاً بروح القانون وهو أنّ علّة التحريم هي الاسكار الموجود في المنصوص وغير المنصوص، وانّما كان عمله من نوع ثالث وهو الاجتهاد تجاه النص ونبذ الدليل الشرعي، والسير وراء رأيه وفكره وتشخيصه، وقد ذكروا هنا:

تبريرات لحكم الخليفة:

لمّا كان الحكم الصادر عن الخليفة يخالف نصّ القرآن أو ظاهره، حاول بعض المحقّقين تبرير عمل الخليفة ببعض الوجوه حتّى يبرّر حكمه ويصحّحه ويخرجه عن مجال الاجتهاد مقابل النص بل يكون صادراً عن دليل شرعي، بيانها:

١ـ العيني: عمدة القارئ: ٩/ ٥٣٧، وقال: اسناده صحيح.

٢ و ٣ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٩/ ٦٧٦، برقم ٢٧٩٤٣.

١ـ نسخ الكتاب بالاجماع الكاشف عن النص:

إنّ الطلاق الوارد في الكتاب منسوخ، فان قلت: ما وجه هذا النسخ وعمر ـ رضى الله عنه ـ لا ينسخ، وكيف يكون النسخ بعد النبي ﷺ؟ قلت: لمّا خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع انكار، صار اجماعاً، والنسخ بالاجماع جوّزه بعض مشايخنا، بطريق أنّ الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به، والاجماع في كونه حجّة أقوى من الخبر المشهور.

فان قلت: هذا اجماع على النسخ من تلقاء أنفسهم فلا يجوز ذلك في حقهم، قلت: يحتمل أن يكون ظهر لهم نص أوجب النسخ ولم ينقل إلينا[١].

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المسألة يوم أفتى بها الخليفة، كانت ذات قولين بين نفس الصحابة، فكيف انعقد الاجماع على قول واحد، وقد عرفت الأقوال في صدر المسألة. ولأجل ذلك نرى البعض الآخر ينفي انعقاد الاجماع البتة ويقول: وقد أجمع الصحابة إلى السنة الثانية من خلافة عمر على أنّ الثلاث بلفظ واحد واحدة، ولم ينقض هذا الاجماع بخلافه، بل لا يزال في الأُمّة من يفتي به قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا»[٢].

وثانياً: أنّ هذا البيان يخالف ما برّر به الخليفة عمله حيث قال: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم، ولو كان هناك نص عند الخليفة، لكان التبرير به هو المتعيّن.

١ـ العيني: عمدة القارئ: ٩/ ٥٣٧.

٢ـ تيسير الوصول: ٣/ ١٦٢.

وفي الختام نقول: أين ما ذكره صاحب العمدة ممّا ذكره الشيخ صالح بن محمد العمري (المتوفى ١٢٩٨) حيث قال: إنّ المعروف عند الصحابة والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين، وعند سائر العلماء المسلمين: أنّ حكم الحاكم المجتهد إذا خالف نصّ كتاب الله تعالى أو سنّة رسول الله ﷺ وجب نقضه ومنع نفوذه، ولا يعارض نصّ الكتاب والسنّة بالاحتمالات العقليّة والخيالات النفسية، والعصبيّة الشيطانية بأن يقال: لعلّ هذا المجتهد قد اطّلع على هذا النصّ وتركه لعلّة ظهرت له، أو أنّه اطّلع على دليل آخر، ونحو هذا ممّا لهج به فرق الفقهاء المتعصّبين وأطبق عليه جهلة المقلّدين [١].

٢ـ تعزيرهم على ما تعدّوا به حدود الله:

لم يكن الهدف من تنفيذ الطلاق ثلاثاً في مجلس، إلاّ عقابهم من جنس عملهم، وتعزيرهم على ما تعدّوا حدود الله، فاستشار أُولي الرأي، وأُولي الأمر وقال: إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم؟ فلمّا وافقوه على ما اعتزم أمضاه عليهم وقال: أيّها الناس قد كانت لكم في الطلاق أناة وأنّه من تعجّل أناة الله ألزمناه إيّاه [٢].

لم أجد نصّاً فيما فحصت في مشاورة عمر أُولي الرأي والأمر، غير ما كتبه إلى أبي موسى الأشعري بقوله: «لقد هممت أن أجعل إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في

١ـ العمري: ايقاظ همم أُولي الأبصار: ٩.

٢ـ أحمد بن حنبل: المسند: ١/ ٣١٤، برقم ٢٨٧٧، وقد مرّ تخريج الحديث أيضاً، لاحظ نظام الطلاق في الإسلام لأحمد محمد شاكر: ٧٩.

مجلس أن أجعلها واحدة ...»[١] وهو يخبر عن عزمه وهمّه ولا يستشيره، ولو كانت هنا استشارة كان عليه أن يستشير الصحابة من المهاجرين والأنصار القاطنين في المدينة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، وقد كان يستشيره في مواقف خطيرة ويقتفي رأيه.

ولا يكون استعجال الناس، مبرّراً لمخالفة الكتاب والسنّة بل كان عليه ردع الناس عن عملهم السيّئ بقوّة ومنعة، وكيف تصحّ مؤاخذتهم بما أسماه رسول الله لعباً بكتاب الله[٢].

يقول ابن قيم: إنّ هذا القول قد دلّ عليه الكتاب والسنّة والقياس والاجماع القديم، ولم يأت بعده اجماع يبطله ولكن رأى أمير المؤمنين عمر ـ رضي الله عنه ـ أنّ الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم ايقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بامضائه عليهم ليعلموا أنّ أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة، وحرّمت عليه، حتى تنكح زوجاً غيره نكاح رغبة، يراد للدوام لا نكاح تحليل، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرَّم، فرأى عمر أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه، ورأى أنّ ما كانوا عليه في عهد النبيّ وعهد الصديق، وصدراً من خلافته كان الأليق بهم، لأنّهم لم يتابعوا فيه وكانوا يتّقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكلّ من اتّقاه مخرجاً، فلمّا تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلّقوا على غير ما شرّعه الله ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم فإنّ الله شرّع الطلاق مرّة بعد مرّة، ولم يشرّعه

١ـ المتقي الهندي: كنز العمال: ٩/ ٦٧٦، برقم ٢٧٩٤٣.

٢ـ السيوطي: الدر المنثور: ١/ ٢٨٣.

كلّه مرّة واحدة[1].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من التبرير لعمل الخليفة غير صحيح، إذ لو كانت المصالح المؤقتة مبررة لتغيّر الحكم فما معنى «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» ولو صحّ ما ذكره لتسرّب التغيّر إلى أركان الشريعة، فيصبح الإسلام ألعوبة بيد الساسة، فيأتي سائس فيحرّم الصوم على العمال لتقوية القوة العاملة في المعامل.

وفي الختام نذكر تنبّه بعض علماء أهل السنّة في هذه العصور لما في تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك تغيّر قانون محاكم مصر الشرعية وخالف مذهب الحنفية بعد استقلالها وتحرّرها عن سلطنة الدولة العثمانية.

ويا للأسف أنّ كثيراً من مفتي أهل السنّة على تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك يقول مؤلّف المنار بعد البحث الضافي حول المسألة: «ليس المراد مجادلة المقلّدين أو ارجاع القضاة والمفتين عن مذاهبهم، فإنّ أكثرهم يطّلع على هذه النصوص في كتب الحديث وغيرها ولا يبالي بها لأنّ العمل عندهم على أقوال كتبهم دون كتاب الله وسنّة رسوله»[2].

١ـ ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين: ٣/ ٣٦.

٢ـ السيد محمد رشيد رضا: المنار: ٢/ ٣٨٦، الطبعة الثالثة ١٣٧٦.

تغيّـر الأحكام بالمصالح:

ولابن قيم كلام مسهب في تحليل امضاء عمر الطلاق ثلاثاً نأتي بملخّصه، وهو يعتمد على تغيّـر الأحكام بالمصـالح ويخلط الصحيح بالسقيم وإليك كلامه قال: الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّـر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهـاد الأئمّة، كـوجوب الـواجبات وتحريم المحـرّمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم.

والنوع الثاني: مـا يتغيّـر بحسب اقتضاء المصلحـة له زماناً ومكـاناً وحالاً، كمقـاديـر التعـزيـرات وأجنـاسهـا وصفـاتها ــ ثمّ أتـى بأمثلـة كثيرة عـن بـاب التعزيرات ــ وقال: ومن ذلك أنّـه ــ رضي الله عنه ــ، ــ يريد عمـر بن الخطاب ــ لما رأى الناس قد أكثروا في الطلاق، رأى أنّهم لا ينتهون عنه إلاّ بعقوبة فرأى الزامهم بها عقوبة لهم ليكفّوا عنها وذلك:

إمّا من التعزيـر العارض الذي يفعل عند الحاجـة كما كان يضرب في الخمر ثمانين ويحلق فيها الرأس.

وإمّا ظنّاً أنّ جعل الثلاث واحدة كان مشروعاً بشرط وقد زال.

وإمّا لقيام مانع قام في زمنه منع من جعل الثلاث واحدة.

ــ إلى أن قال: ــ فلمّـا رأى أمير المؤمنين أنّ الله سبحانه عاقب المطلِّق ثلاثاً، بأن حـال بينـه وبين زوجه وحـرّمها عليـه حتى تنكـح زوجاً غيره، علـم أنّ ذلك لكراهة الطلاق المحرّم، وبغضه له، فـوافقه أمير المؤمنين في عقوبته لمن طلّق ثلاثاً

بأن ألزمه بها وأمضاها عليه. وقال:

فإن قيل: كان أسهل من ذلك أن يمنع الناس من ايقاع الثلاث، ويحرمه عليهم ويعاقب بالضرب والتأديب من فعله لئلاّ يقع المحذور الذي يترتّب عليه.

قيل: نعم، لعمر الله كان يمكنه ذلك ولذا ندم في آخر أيامه وودَّ أنّه كان فعله، قال الحافظ أبو بكر الاسماعيلي في مسند عمر: أخبرنا أبو يعلى، حدثنا صالح بن مالك، حدثنا خالد بن يزيد بن أبي مالك عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: ما ندمت على شيء مثل ندامتي على ثلاث: أن لا أكون حرّمت الطلاق، وعلى أن لا أكون أنكحت الموالي، وعلى أن لا أكون قتلت النوائح.

وليس مراده من الطلاق الذي حرّمه، الطلاق الرجعيّ الذي أباحه الله تعالى وعلم من دين رسول الله جوازه، ولا الطلاق المحرّم الذي أجمع المسلمون على تحريمه كالطلاق في الحيض والطهر المجامع فيه، ولا الطلاق قبل الدخول، فتبيّن قطعاً أنّه أراد تحريم الطلاق الثلاث ـ إلى أن قال: ـ ورأى عمر ـ رضي الله عنه ـ أنّ المفسدة تندفع بالزامهم به فلمّا تبيّن أنّ المفسدة لم تندفع بذلك وما زاد الأمر إلاّ شدّة، أخبر أن الأولى كان عدوله إلى تحريم الثلاث الذي يدفع المفسدة من أصلها، واندفاع هذه المفسدة بما كان عليه الأمر في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وأوّل خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ[1].

---

١ ـ ابن قيم الجوزيّة: إعلام الموقعين: ٣/ ٣٦، وأشار إليه أيضاً في كتابه «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»: ١/ ٣٣٦.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من تقسيم الأحكام إلى نوعين، صحيح. لكن من أين علم أنّ حكم الطلاق الثلاث من النوع الثاني، فأيّ فرق بين حكم الواجبات والمحرّمات وقوله سبحانه: ﴿**الطلاق مرتان**﴾ وكيف يتغيّر حكم وصفَ رسول الله خلافه لعباً بالدين؟

وما ذكره من الاحتمالات الثلاثة فالاحتمال الأوّل هو المتعيّن وهو الموافق لكلام الخليفة نفسه، وأمّا الاحتمالان الأخيران من أنّ جعل الثلاث واحدة كان مشروعاً بشرط وقد زال، أو قام مانع عن امضائه، فلا يعتمد عليهما والدافع إلى تصوير الاحتمالين هو الخضوع للعاطفة وتبرير عمل الخليفة بأي نحو كان.

تغيّر الأحكام حسب مقتضيات الزمان:

إنّ الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وتبدّل الظروف، عبارة عن الأحكام التي حُدّد جوهرها برعاية المصالح، وتركت خصوصياتها واشكالها إلى رأي الحاكم الإسلامي، فهذا النوع من الأحكام يتعرّض للتغيّر دون ما قام الشارع بتحديد جوهره وشكله وكيفيته، ولم يترك للحاكم الإسلامي أيّ تدخّل فيه والأحكام الواردة في الأحوال الشخصية من هذا القبيل، فليس للحاكم التدخل في أحكام النسب والمصاهرة والرضاع والعدد، فليس له أن يحرّم ما أحلّ الله عقوبة للخاطئ. وبالعكس وإنّما هي أحكام ثابتة لا تخضع لرأي حاكم وغيره.

وأمّا ما يجوز للحاكم التدخل فيه فهو عبارة عن الأحكام التي تركت خصوصياتها وأشكالها إلى الحاكم، ليصون مصالح الإسلام والمسلمين، بما تقتضيه الظروف السائدة وإليك نزراً يسيراً منها، لئلاّ يخلط أحدهما بالآخر:

١ـ في مجال العلاقات الدولية الدبلوماسية: يجب على الدولة الإسلامية أن تراعي مصالح الإسلام والمسلمين، فهذا أصل ثابت وقاعدة عامة، وأمّا كيفية تلك الرعاية، فتختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، فتارة تقتضي المصلحة ، السلام، والمهادنة والصلح مع العدو، وأُخرى تقتضي ضد ذلك.

وهكذا تختلف المقررات والأحكام الخاصّة في هذا المجال، باختلاف الظروف ولكنّها لا تخرج عن نطاق القانون العام الذي، هو رعاية مصالح المسلمين، كقوله سبحانه:

﴿ولَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلكافِرينَ على المؤمِنينَ سبيلا﴾ (النساء/ ١٤١).

وقوله سبحانه: ﴿لا ينهاكُمُ اللهُ عن الَّذين لم يقاتِلوكُمْ في الدِّينِ ولَمْ يُخرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطوا إليهمْ إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطين﴾ .

﴿إنَّما ينهاكُمُ اللهُ عنِ الَّذينَ قَاتَلُوكُم فِي الدِّينِ وأخرَجُوكُم من ديارِكُمْ وظاهَرُوا على إخراجِكُمْ أن تَولَّوهُمْ وَمَن يَتَولَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمون﴾ (الممتحنة/ ٨ـ٩).

٢ـ العلاقات الدولية التجارية: فقد تقضي المصلحة عقد اتّفاقيات اقتصادية وانشاء شركات تجارية أو مؤسّسات صناعية، مشتركة بين المسلمين وغيرهم، وقد تقتضي المصلحة غير ذلك. ومن هذا الباب حكم الإمام المغفور له، الفقيد المجدّد السيد الشيرازي بتحريم التدخين ليمنع من تنفيذ الاتّفاقية الاقتصادية التي عقدت في زمانه بين إيران وانكلترا، إذ كانت مجحفة بحقوق الأُمّة المسلمة الإيرانية لأنّها خوّلت لانكلترا حقّ احتكار التنباك الإيراني.

٣ـ الدفاع عن بيضة الإسلام وحفظ استقلاله وصيانة حدوده من الأعداء،

قانون ثابت لا يتغيّـر، فالمقصد الأسنـى لمشرّع الإسلام، إنّما هو صيانة سيادته من خطـر أعدائه واضرارهـم ولأجل ذلك أوجـب عليهم تحصيل قـوة ضـاربة ضـدّ الأعداء، واعداد جيش عارم جرّار، تجاه الأعداء كما يقول سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما استطعتُمْ مِنْ قوَّة﴾ (الأنفال/ ٦٠) فهـذا هو الأصل الثـابت في الإسـلام الذي يؤيـده العقل والفطرة، أمّا كيفيّـة الدفاع وتكتيكـه ونوع السلاح، أو لـزوم الخدمة العسكرية وعدمـه، فكلّها موكولة إلى مقتضيات الزمـان، تتغيّـر بتغيّـره، ولكن في اطـار القوانين العـامة فليـس هناك في الإسـلام أصل ثـابت، حتى مسـألة لـزوم التجنيد الإجباري، الذي أصبح من الأمور الأصلية في غالب البلاد.

وما نرى في الكتب الفقهية من تبويب باب أو وضع كتاب خاص، لأحكام السبق والرماية، وغيرها من أنواع الفروسيـة التي كانت متعارفة في الأزمنة الغابرة، ونقل أحـاديث في ذلك الباب، عـن الرسـول الأكرم ﷺ وأئمّة الإسـلام فليست أحكامها أصلية ثابتة في الإسلام، دعا إليها الشارع بصورة أساسية ثابتة، بل كانت هي نوع تطبيـق لذلك الحكم، والغرض منـه، تحصيل القوّة الكافيـة تجاه العدو في تلك العصور، وأمّا الأحكام التي ينبغي أن تطبّق في العصر الحاضر، فإنّه تفرضها مقتضيات العصر نفسه [1].

---

١ ـ قال المحقق في الشرائع: ١٥٢: وفائدة السبق والرماية: بعث النفس على الاستعداد للقتال والهداية لممارسة النضال وهي معاملة صحيحة. وقال الشهيد الثاني: في المسالك في شرح عبارة المحقق: لا خلاف بين المسلمين في شرعيـة هذا العقـد، بل أمـر به النبي في عـدّة مواطـن لما فيه من الفـائدة المذكورة وهي مـن أهـم الفوائد الدينية لما يحصـل بها من غلبة العدو في الجهاد لأعـداء الله تعالى، الذي هو أعظم أركان الإسلام ولهذه الفائدة يخرج عن اللهو واللعب المنهى عن المعاملة عليهما.

فإذا كـانت الغايـة من تشريعها الاستعـداد للقتال والتدرّب للجهـاد، فلا يفـرق عندئذ بين الدارج في زمن النبيّ ﷺ وغيره أخذاً بالملاك المتيقّن.

فعلى الحاكم الإسلامي تقوية جيشه وقواته المسلحة بالطرق التي يقدر معها على صيانـة الإسلام و معتنقيـه من الخطـر، ويصدّ كلّ مـؤامرة عليـه من جـانب الأعداء حسب امكانيات الوقت.

والمقنّن الذي يتـوخّى ثبات قانونه ودوامـه وسيادة نظامه الـذي جاء به، لا يجب عليه التعرّض إلى تفـاصيل الأُمور وجزئياتها، بل الـذي يجب عليه هو وضع الكليات والأُصـول ليساير قانـونه جميع الأزمنة بـأشكالها وصورها المختلفـة، ولو سلك غير هذا السبيل لصار حظّه من البقاء قليلاً جدّاً.

٤ـ نشر العلم والثقافة واستكمال المعارف التي تضمن سيادة المجتمع مادياً ومعنوياً يعتبر من الفـرائض الإسلامية، أمّا تحقيق ذلك وتعيين نوعـه ونوع وسائله فلا يتحـدّد بحدّ خـاص، بل يوكـل إلى نظر الحاكم الإسـلامي، واللّجـان المقررة لذلك من جانبه حسب الإمكانيات الراهنة في ضوء القوانين الثابتة.

وبالجملة: فقد ألزم الإسلام، رعاة المسلمين، وولاة الأمر نشر العلم بين أبناء الانسان واجتثـاث مادة الجهل من بينهـم ومكافحة أيّ لـون من الأُميّة، وأمّـا نوع العلم وخصـوصياتـه، فكل ذلك مـوكـول إلى نظر الحاكم الإسـلامي وهـو أعلم بحوائج عصره.

فربّ علـم، لم يكن لازماً، لعـدم الحاجة إليه، في العصـور السابقـة، ولكنّه أصبح اليـوم في الـرعيل الأوّل مـن العلوم الـلازمـة التي، فيهـا صـلاح المجتمع، كالاقتصاد والسياسة.

٥ــ حفظ النظـام وتأمين السبل والطـرق، وتنظيـم الأُمور الـداخليـة ورفع مستوى الاقتصاد وغيرهـا من الضروريات، فيتبع فيه وأمثالـه، مقتضيات الظروف

وليس فيه للإسلام حكم خاص يتبع، بل الذي يتوخّاه الإسلام، هو الوصول إلى هذه الغايات، وتحقيقها بالوسائل الممكنة، دون تحديد وتعيين لنوع هذه الوسائل وإنّما ذلك متروك إلى امكانيات الزمان الذي يعيش فيه البشر، وكلّها في ضوء القوانين العامة.

٦ـ قد جاء الإسلام بأصل ثابت في مجال الأموال وهو قوله سبحانه: ﴿**ولا تَأكُلوا أَموالَكُمْ بَينَكُمْ بِالباطِلِ**﴾ وقد فرع الفقهاء على هذا الأصل شرطاً في صحّة عقد البيع أو المعاملة فقالوا: يشترط في صحّة المعاملة وجود فائدة مشروعة وإلاّ فلا تصح المعاملة ومن هنا حرّموا بيع (الدم) وشراءه.

إلاّ أنّ تحريم بيع الدم وشرائه ليس حكماً ثابتاً في الإسلام بل التحريم كان في الزمان السابق صورة اجرائية لما أفادته الآية من حرمة أكل المال بالباطل وكان بيع الدم في ذلك الزمان مصداقاً له، فالحكم يدور مدار وجود الفائدة (التي تخرج المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) وعدم تحقّق الفائدة (التي تخرج المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) فلو ترتّبت فائدة معقولة على بيع الدم أو شرائه فسوف يتبدّل حكم الحرمة إلى الحلّية، والحكم الثابت هنا هو قوله تعالى: ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ .

وفي هذا المضمار ورد أنّ علياً ـ عليه السلام ـ سئل عن قول الرسول ﷺ : غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود؟ فقال ـ عليه السلام ـ: إنّما قال ﷺ ذلك والدين قُلٌّ، فأمّا الآن فقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فأمْرؤٌ وما اختار [١].

هذا ولما كان الحكم بصحة الطلاق ثلاثاً، مثيراً للفساد، عبر التاريخ، قام

١ـ نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٦. لاحظ كتابنا مفاهيم القرآن: ٣/ ٢٦٥ ـ ٢٧٥.

ابن قيم ـ مع تبريره عمل الخليفة بما ذكر ـ ببيان ما ترتّب عليه من شماتة أعداء الدين عليه، وها نحن ننقل نصّ كلامه:

جزاء الانحراف عن الطريق المهيع:

إنّ ابن قيم ـ كما عرفت ـ كان من المدافعين المتحمّسين عن فتيا الخليفة، وقد برّر حكمه بأنّ المصلحة يومذاك كانت تقتضي الأخذ بما التزم به المطلّق على نفسه، وقد عرفت ضعف دفاعه ووهن كلامه، ولكنّه ذكر في آخر كلامه بأنّ المصلحة في زماننا هذا على عكس ما كان عليه زمن الخليفة، وأنّ تصحيح التطليق ثلاثاً، جرّ الويلات على المسلمين في أجوائنا وبيئاتنا وصار سبباً لاستهزاء الأعداء، بالدين وأهله، وأنّه يجب في زماننا هذا الأخذ بمُرّ الكتاب والسنّة، وهو أنّه لا يقع منه إلاّ واحد.

ولكنّه غفل عمّا هو الحق في المقام وأنّ المصلحة في جميع الأزمنة كانت على وتيرة واحدة، وأنّ ما حدّه سبحانه من الحدود، هو المطابق لمصالح العباد ومصائرهم، وأنّ الشناعة والاستهزاء اللّتين يذكرهما ابن قيم إنّما نجمتا من الانحراف عن الطريق المهيَع والاجتهاد مقابل النص بلا ضرورة مفضية إلى العدول ومن دون أن يكون هناك حرج أو كلفة، ولأجل ذلك نأتي بكلامه حتى يكون عبرة لمن يريد في زماننا هذا أن يتلاعب بالأحكام الشرعية بهذه المصالح المزعومة، وإليك نصّ كلامه:

هذه المسألة ممّا تغيّرت الفتوى بها بحسب الأزمنة وأمّا في هذه الأزمان التي قد شكت الفروج فيها إلى ربّها من مفسدة التحليل، وقبح ما يرتكبه المحلّلون ممّا

هو رمد بل عمىً في عين الدين، وشجىً في حلوق المؤمنين، من قبائح تشمّت أعداء الدين بها، وتمنع كثيراً ممّن يريد الدخول فيه بسببه، بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب، ولا يحصرها كتاب، يراها المؤمنون كلّهم من أقبح القبائح ويعدّونها من أعظم الفضائح، قد قلبت من الدين رسمه، وغيّرت منه اسمه، وضمخ التيس المستعار فيها المطلّقةَ بنجاسة التحليل، وقد زعم أنّه قد طيّبها للحليل، فيا لله العجب ! أيّ طيب أعارها هذا التيس الملعون؟ وأيّ مصلحة حصلت لها ولمطلّقها بهذا الفعل الدون؟

أترى وقوف الزوج المطلِّق أو الولي على الباب، والتيس الملعون قد حلّ ازارها وكشف النقاب، وأخذ في ذلك المرتع، والزوج أو الولي يناديه: لم يُقدَّم إليك هذا الطعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشهود والحاضرون والملائكة الكاتبون، وربّ العالمين، أنّك لست معدوداً من الأزواج، ولا للمرأة أو أوليائها بك رضاً ولا فرح ولا ابتهاج، وإنّما أنت بمنزلة التيس المستعار للضراب، الذي لولا هذه البلوى لما رضينا وقوفك على الباب، فالناس يُظهرون النكاح ويُعلنونه فرحاً وسروراً ، ونحن نتواصى بكتمان هذا الداء العضال، ونجعله أمراً مستوراً بلا نثار ولا دف ، ولا خوان ولا اعلان، بل التواصي بهس ومس والاخفاء والكتمان، فالمرأة تنكح لدينها وحسبها ومالها وجمالها.

والتيس المستعار لا يسأل عن شيء من ذلك، فانّه لا يُمسك بعصمتها، بل قد دخل على زوالها، والله تعالى قد جعل كل واحد من الزوجين سكناً لصاحبه، وجعل بينهما مودة ورحمة ليحصل بذلك مقصود هذا العقد العظيم، وتتم بذلك المصلحة التي شرّعه لأجلها العزيز الحكيم.

فسل التيس المستعار: هل له من ذلك نصيب، أو هو من حكمة هذا العقد ومقصوده ومصلحته أجنبي غـريب؟ وسله: هل اتّخذ هذه المصابة حليلـة وفراشاً يأوي إليه؟ هل رضيت به قط زوجاًوبعلاً تعول في نوائبها عليه؟ وسل أُولي التمييز والعقول: هل تزوّجت فلانة بفلان؟ وهل يعد هذا نكاحاً في شرع أو عقل أو فطرة انسان؟ وكيف يلعن رسول الله ﷺ رجلاً من أُمّته نكح نكاحاً شرعياً صحيحاً، ولم يرتكب في عقـده محرماً ولا قبيحاً؟ وكيف يشبهـه بالتيس المستعار، وهـو من جملة المحسنين الأبـرار؟ وكيف تعيّـر به المرأة طـول دهرهـا بين أهلهـا والجيران، وتظل ناكسة رأسها إذا ذكر ذلك التيس بين النسوان؟ وسل التيس المستعار: هل حدّث نفسه وقـت هذا العقد الـذي هو شقيق النفـاق، بنفقة أو كسـوة أو وزن صداق؟ وهل طمعت المصـابة منه في شيء من ذلك، أو حـدّثت نفسها به هنـالك؟ وهل طلب منها ولداً نجيباً واتّخذته عشيراً وحبيباً؟

وسل عقول العالمين وفطرهم: هل كان خير هذه الأُمّة أكثرهم تحليلاً، وكان المحلّل الذي لعنه الله ورسوله أهـداهم سبيلاً؟ وسل التيس المستعار ومن ابتليت به: هل تجمّل أحد منهما بصاحبه كما يتجمّل الرجال بالنساء والنساء بالرجال، أو كان لأحدهما رغبـة في صاحبه بحسب أو مـال أو جمال؟ وسل المرأة: هل تكره أن يتزوّج عليهـا هذا التيس المستعـار أو يتسرّى، أو تكره أن تكـون تحته امـرأة غيرها أُخرى، أو تسـأله عن مـاله وصنعته أو حسن عشيرتـه وسعة نفقتـه؟ وسل التيس المستعار: هل سـأل قط عمّـا يسأله عنـه مَن قصد حقيقة النكـاح، أو يتوسل إلى بيت أحمائه بالهدية والحمـولة، والنقد الذي يتوسّل به خـاطب الملاح؟ وسله: هل هو «أبو يأخـذ» أو «أبو يعطي»؟ وهل قوله عند قراءة أبي جـاد هذا العقد: خذي

نفقة هذا العرس أو حطي؟ وسله: هل تحمّل من كلفة هذا العقد خذي نفقة هذا العرس أو حطي؟

وسله عن وليمة عرسه: هل أولم ولو بشاة؟ وهل دعا إليها أحداً من أصحابه فقضى حقّه وأتاه؟ وسله: هل تحمّل من كلفه هذا العقد ما يتحمّله المتزوّجون، أم جاءه ـ كما جرت به عادة الناس ـ الأصحاب والمهنئون؟ وهل قيل له بارك الله لكما وعليكما وجمع بينكما في خير وعافية، أم لعن الله المحلِّل والمحلَّل له لعنة تامة وافية؟[1].

يلاحظ عليه: أنّ العار الذي ـ على زعمه ـ دخل الإسلام رهن تصحيح الطلاق ثلاثاً، وأنّ الطلاق الواحد حقيقة يعد ثلاثاً، وأمّا ما شرّعه الذكر الحكيم من توقّف صحّة النكاح بعد التطليقات الثلاث على المحلّل فهو من أفضل قوانيه المشرقة، وأرسخها وأتقنها فلا يدخل العار من جانبه على الإسلام أبداً، وذلك:

أوّلاً: أنّه يصد الزوج عن الطلاق الثالث لما يعلم أنّ النكاح بعده يتوقّف على التحليل الذي لا يتحمّله أكثر الرجال.

وثانياً: أنّه لا يقوم به إلاّ إذا يئس من التزويج المجدّد، لأنّ التجارب المتكرّرة، أثبتت أنّ الزوجين ليسا على شاكلة واحدة من جانب الأخلاق والروحيات فلا يُقدِم على الطلاق إلاّ إذا كان آيساً من الزواج المجدّد وقلّما يتّفق تجدد الجنوح إلى بناء البيت بالزوجة التي طلّقها ثلاثاً لو لم نقل إنّه يندر جداً ـ فعند ذاك تقل الحاجة إلى المحلّل جداً، وهذا بخلاف تصحيح الطلاق الواحد،

١ ـ ابن قيم (المتوفى ٧٥١): اعلام الموقّعين. ٣/ ٤١ـ٤٣، ولاحظ اغاثة اللهفان له أيضاً: ١/ ٣١٢.

ثلاثاً، فكثيراً ما يندم الزوج من الطلاق ويريد اعادة بناء البيت الذي هدمه بالطلاق ـ وهو حسب الفرض يتوقّف على المحلّل الذي يلصق العار بهما ويترتّب عليه ما ذكره ابن قيم في كلامه المسهب.

وفي كلامه ملاحظات أُخرى تركناها خصوصاً في تصويره المحلّل كأنّه الأجير للتحليل، ويتزوّج لتلك الغاية وهو تصوير خاطئ جداً بل يتزوج بنفس الغاية التي يتزوّج لأجلها، سائر النساء ،غير أنّه لو طلّق الزوجة عن اختيار يصير حلالاً للزوج السابق وأين ذلك مما جاء في كلامه.

المسألة التاسعة:

الحلف بالطلاق

اعلم أنّ الطلاق غير المنجز ينقسم إلى قسمين:

١ـ الطلاق المعلّق.

٢ـ الحلف بالطلاق.

وكلاهما من أقسام غير المنجّز، والفرق بينهما أنّه لو قصد من التعليق الحثّ على الفعل، أو المنع عنه، يسمّى حلفاً بالطلاق كقوله: إن دخلت الدار فأنتِ طالق، أو إن لم تدخلي الدار فأنت طالق، أو قصد منه تصديق المخبر، كقوله: أنتِ طالق إن لم يقدم زيد، أو زوجتي طالق لو كان في حقيبتي بضاعة ممنوعة.

وأمّا إذا علّق ولم يكن منه لا الحث على الفعل ولا المنع منه، ولا التنبيه على تصديق المخبر، يسمّى طلاقاً معلّقاً، كقوله: أنتِ طالق إن طلعت الشمس، أو أنتِ طالق إن قدم الحاج، أو أنتِ طالق إن لم يقدم السلطان، فهو شرط محض ليس بحلف، لأنّ حقيقة الحلف القسم.

وإنّما سمي تعليق الطلاق على شرط حلفاً تجوزاً، لمشاركته الحلف في المعنى المشهور وهو الحث أو المنع أو تأكيد الخبر نحو قوله: والله لأفعلنّ، أو لا والله لا

أفعل، أو والله لقد فعلت أو والله لم أفعل، وما لم يوجد فيه هذا المعنى لا يصحّ تسميته حلفاً[١].

وقال السبكي: إنّ الطلاق المعلّق، منه ما يعلّق على وجه اليمين، ومنه ما يعلّق على غير وجه اليمين، فالطلاق المعلَّق على غير وجه اليمين كقوله: إذا جاء رأس الشهر فأنتِ طالق، أو إن أعطيتني ألفاً فأنتِ طالق.

والذي على وجه اليمين كقوله: إن كلّمتِ فلاناً فأنت طالق، أو إن دخلت الدار فأنتِ طالق، وهو الذي يقصد به الحث أو المنع أو التصديق، فإذا علّق الطلاق على هذا الوجه، ثمّ وجد المعلّق عليه وقع الطلاق[٢].

هذا هو مذهب أكثر أهل السنّة إلاّ من شذّ وسنشير إليه، فقد أجازت هذه المذاهب الطلاق بغير الحلف، بكل ما دلّ عليه لفظاً وكتابة وصراحة وكناية، مثل: أنتِ عليّ حرام، أو أنتِ بريّة، أو اذهبي فتزوّجي، أو حبلك على غاربك، أو الحقي بأهلك، إلى غير ذلك من الصيغ.

والجدير بالذكر أنّهم سوّدوا الصفحات الطوال العراض حول أقسام الطلاق المعلّق خصوصاً النوع الخاص به، أعني: الحلف به، وجاءوا بآراء وفتاوى لم يبرهنوا عليها بشيء من الكتاب والسنّة، والراجع إليها يقطع بأنّ الطلاق عند هؤلاء أُلعوبة، يتلاعب به الرجل بصور شتّى.

وإن كنت في شكّ ممّا ذكرت فلاحظ الكتابين المعروفين:

١ـ المغني: تأليف محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (المتوفّى

١ـ ابن قدامة: المغني: ٧/ ٣٦٥.

٢ـ السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي (المتوفى ٧٥٦): الدرّة المضيئة: ١٥٥.

عام ٦٢٠) وهـو أوسع فقه ظهـر عند الحنـابلة مع الترجيـح بين الأقوال بالـدليل المقنع لهم. فقد خصّ (٤٥) صفحة من كتابه بهذا النوع من الصيغ [١].

٢ـ الفقه على المذاهـب الأربعة: تأليف الشيخ عبد الـرحمان الجزيري، فقد ألّفه ليعرض الفقه بثوبه الجديد على النـاشئ، ومع ذلك فقد خصّ من كتابه لهذا النوع مـن صور الطـلاق صفحات كثيرة [٢] وإليك نماذج من هـذه الصور حتى تقف على صدق ما قلناه؛ ننقله من الكتاب الأوّل:

١ـ إن قـال لامرأتيه: كلّما حلفت بطـلاقكما فأنتما طالقتان، ثـمّ أعاد ذلك ثلاثاً، طلّقت كل واحدة منهما ثلاثاً.

٢ـ إن قال لإحداهما: إن حلفت بطلاقك فضرّتك طالق، ثمّ قال للأُخرى مثل ذلك ...

٣ـ وإن كان له ثلاث نسوة فقـال: إن حلفت بطلاق زينب، فعمرة طالق، ثم قال: وإن حلفـت بطلاق عمرة، فحفصـة طالق، ثمّ قـال: إن حلفت بطلاق حفصـة، فـزينب طـالق، طلقت عمـرة، وإن جعـل مكان زينـب عمـرة طلّقت حفصة، ثمّ متى أعاده بعد ذلك طلّقت منهنّ واحدة ...

٤ـ ومتى علّق الطلاق على صفات فاجتمعن في شيء واحد وقع بكلّ صفة ما علّق عليها كما لو وجدت متفرّقة وكـذلك العتاق، فلو قال لامرأته: إن كلّمت رجلاً فـأنت طالـق، وإن كلّمت طويـلاً فأنت طـالق، وإن كلّمت أسـود فأنت

١ـ لاحظ الجزء السابع ٣٦٩ـ ٤١٤ بتصحيح الدكتور محمد خليل هراس.

٢ـ الفقه على المذاهب الأربعة الجزء الرابع.

طالق، فكلّمت رجلاً أسود طويلاً، طلّقت ثلاثاً (١).

إلى غير ذلك من الصور التي لا يترتب على نقلها سوى اضاعة الوقت والورق.

وفي مقابل هؤلاء، أئمّة أهل البيت، لا يذكرون للطلاق إلاّ صيغة واحدة، روى بكير بن أعين عن أحدهما: الباقر والصادق ـ عليهما السلام ـ قال: ليس الطلاق إلاّ أن يقول الرجل لها ـ وهي طاهر في غير جماع ـ: أنت طالق ويشهد شاهدي عدل، وكلّ ما سوى ذلك فهي ملغى (٢).

ومع أنّ المشهور عند أهل السنّة وقوع الطلاق بالحلف به، فنجد بين الصحابة والتابعين من ينكر ذلك ويراه باطلاً، ووافقه بعض المتأخّرين من الظاهريين كابن حزم، وابن تيمية من الحنابلة.

قال ابن حزم: وصحّ خلاف ذلك (وقوع الطلاق باليمين) عن السلف.

١ـ روينا من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن: انّ رجلاً تزوّج امرأة وأراد سفراً فأخذها أهل امرأته فجعلها طالقاً إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث بشيء، فلمّا قدم خاصموه إلى عليّ، فقال عليّ ـ عليه السلام ـ: اضطهدتموه حتى جعلها طالقاً، فردّها عليه (٣).

٢ـ روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء: في رجل قال

١ـ المغني: ٧/ ٣٦٩ـ٣٧٦.

٢ـ وسائل الشيعة ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ١.

٣ـ ظاهر الحديث: أنّ الإمام ردّ المرأة لوقوع الطلاق مكرهاً، وبما أنّه لم تكن هناك كراهة ولم يطلب أهل المرأة سوى النفقة، يحمل على خلاف ظاهره، من بطلان الطلاق لأجل الحلف به.

لامرأته: أنتِ طالق إن لم أتزوّج عليك. قال: إن لم يتزوّج عليها حتى تموت أو يموت، توارثا. والحكم بالتوارث آية بقاء العلقة.

٣ـ ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن غيلان بن جامع عن الحكم بن عتيبة قال: في الرجل يقول لامرأته: أنتِ طالق إن لم أفعل كذا ثمّ مات أحدهما قبل أن يفعل، فإنّهما يتوارثان.

إنّ في عدم اعتداد الإمام عليّ بالطلاق ـ بلا اكراه ـ والحكم بالتوارث في الروايتين الأخيرتين دلالة على عدم الاعتداد باليمين بالطلاق.

٤ـ ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرني ابن طاووس عن أبيه أنّه كان يقول: الحلف بالطلاق ليس شيئاً. قلت: أكان يراه يميناً؟ قال: لا أدري.

قال ابن حزم بعد نقل هذه الروايات: فهؤلاء علي بن أبي طالب وشريح [١] وطاووس لا يقضون بالطلاق على من حلف به فحنث، ولا يعرف لعلي في ذلك مخالف من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ثم يقول: من أين أجزتم الطلاق بصفة ولم تجيزوا النكاح بصفة، والرِجعة بصفة كمن قال: إذا دخلت الدار فقد راجعت زوجتي المطلّقة، أو قال: فقد تزوّجتك وقالت هي مثل ذلك، وقال الولي مثل ذلك ولا سبيل إلى فرق [٢].

فقد سئل ابن تيميّة عن مسألة الحلف بالطلاق، فأفتى بعدم وقوع الطلاق بنفس الحلف ولكن قال: تجب الكفّارة إذا لم يطلّق بعد، فقال: إنّ في المسألة بين السلف والخلف أقوالاً ثلاثة:

١ـ نقل رواية عن شريح تركنا نقلها لعدم دلالتها. وكان عليه عطف عطاء عليه أيضاً.

٢ـ ابن حزم الأندلسي: المحلّى: ١٠/ ٢١٢ـ٢١٣.

١ ــ إنّه يقع بـه الطلاق إذا حنـث في يمينه، وهـذا هو المشهـور عند أكثـر الفقهاء المتأخّريـن حتى اعتقد طائفة منهم أنّ ذلك اجماع، ولهذا لم يـذكر عامتهم عليه حجة، وحجتهم عليه ضعيفة، وهي أنّه التزم أمراً عند وجوب شيء فلزمه ما التزمه [١].

٢ ـ إنّـه لا يقع بـه طلاق ولا تلـزمه كفّـارة، وهذا مـذهب داود وأصحابـه، وطوائف من الشيعة، ويذكر ما يدل عليه عن طائفة من السلف [٢]، بل هو مأثور عن طائفة صريحاً كأبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ رواية جعفر بن محمد، وأصل هؤلاء أنّ الحلف بالطلاق والعتاق والظهار لغو كالحلف بالمخلوقات.

٣ ـ وهو أصح الأقـوال، وهو الذي يدل عليه الكتـاب والسنّة، والاعتبار أنّ هذا يمين من أيمان المسلمين فيجري فيها ما يجري في أيمان المسلمين، وهو الكفّارة عند الحنث إلاّ أن يختار الحالف ايقاع الطلاق، فله أن يوقعه، ولا كفّارة، وهذا قول طائفة مـن السلف والخلف كطاووس وغيره، وهو مقتضى المنقـول عن أصحاب رسول الله ﷺ في هذا الباب، وبه يفتي كثير من المالكية وغيرهم، حتى يقال: إنّ في كثير من بلاد المغرب من يفتي بذلك من أئمّة المالكية، وهو مقتضى نصوص أحمد ابن حنبل، وأُصول في غير هذا الموضع [٣].

إنّ هنا أُموراً:

الأوّل: في وقوع الطلاق بنفس هذا الانشاء.

---

١ ـ سيوافيك ضعف هذا الدليل بعد الفراغ من نقل كلامه.

٢ ـ قد تعرفت على القائلين بعدم كفاية الحلف في تحقّق الطلاق في كلام ابن حزم الظاهري.

٣ ـ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: ٣/ ١٢ و١٣.

الثاني: لزوم الكفّارة عند الحنث أي عدم ايقاع الطلاق.

الثالث: ما هو حكم الزوجة في الفترة التي لم يقع المعلّق عليه.

أمّا الأوّل: فالدليل الذي نقله ابن تيمية عن القائل كان عبارة أنّه التزم أمراً عند وجوب شرط فلزمه ما التزمه، مثلاً التزم بأنّه إذا كلّمت الزوجة فلاناً فهي طالق.

يلاحظ عليه: أنّه ليس لنا دليل مطلق يعم نفوذ كل ما التزم به الانسان حتى فيما يحتمل أنّ الشارع جعل له سبباً خاصّاً كالطلاق والنكاح، إذ عند الشكّ يكون المرجع هو بقاء العلقة الزوجية إلى أن يدل دليل على خروجها عن عصمته، أخذاً بالقاعدة المأثورة عن أئمّة أهل البيت بأنّه لا ينقض اليقين بالشك، المعبّر عنه في مصطلح الأُصوليين بالاستصحاب.

قال السبكي: «قد أجمعت الأُمّة على وقوع المعلّق كوقوع المنجز، فإنّ الطلاق ممّا يقبل التعليق، ولا يظهر الخلاف في ذلك إلاّ عن طوائف من الروافض، ولمّا حدث مذهب الظاهريين، المخالفين لاجماع الأُمّة، المنكرين للقياس، خالفوا في ذلك ـ إلى أن قال ـ: ولكنّهم قد سبقهم الاجماع»[1].

ثمّ قال: وقد لبّس ابن تيمية بوجود خلاف في هذه المسألة وهو كذب وافتراء وجرأة منه على الإسلام، وقد نقل اجماع الأُمّة على ذلك أئمّة لا يرتاب في قولهم ولا يتوقّف في صحّة نقلهم.

كيف يحكم بسبق الاجماع مع خلاف الإمام علي ولفيف من التابعين وأئمّة أهل البيت، وليس ابن تيميّة ناقلاً للخلاف بل نقله ابن حزم الأندلسي ونقله هو

١ـ السبكي: الدرّة المضيئة: ١٥٥ـ١٥٦.

عنه كما صرّح في رسائله.

وهناك كلمة لبعض مشايخ الإمامية نأتي بنصّها وفيها بيان وبلاغ، قال: إنّ الإمامية يضيّقون دائرة الطلاق إلى أقصى الحدود، ويفرضون القيود الصارمة على المطلِّق والمطلَّقة، وصيغة الطلاق وشهوده. كلّ ذلك لأنّ الزواج عصمة ومودة ورحمة وميثاق من الله. قال تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِيثاقاً غليظاً﴾ (النساء/ ٢١) وقال سبحانه: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم/ ٢١) اذن لا يجوز بحال أن ننقض هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق إلاّ بعد أن نعلم علماً قاطعاً لكل شكّ بأنّ الشرع قد حلّ الزواج ونقضه بعد أن أثبته وأبرمه[١].

وقد تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت على بطلان هذا الطلاق، بل وعدم الاعتداد بهذا اليمين مطلقاً، ومن أخذ دينه عن أئمّة أهل البيت، فقد أخذ من عين صافية. نكتفي ببعض ما ورد عنهم:

١ـ روى الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: كل يمين لا يراد به وجه الله في طلاق أو عتق فليس بشيء[٢].

٢ـ جاء رجل باسم «طارق» إلى أبي جعفر الباقر وهو يقول: يا أبا جعفر إنّي هالك إنّي حلفت بالطلاق والعتاق والنذر، فقال: يا طارق إنّ هذا من خطوات الشيطان[٣].

١ـ الفقه على المذاهب الخمسة: ٤١٤.

٢ و ٣ ـ وسائل الشيعة: الجزء ١٦، الباب ١٤ من أبواب كتاب الايمان، الحديث ١ و ٤، ولاحظ سائر أحاديث الباب.

٣ـ عن أبي أُسامة الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: إنّ لي قريباً لي أو صهراً لي حلف إن خرجت امرأته من الباب فهي طالق ثلاثاً، فخرجت وقد دخل صاحبها منها ما شاء الله من المشقة فأمرني أن أسألك فأصغىٰ إليّ، فقال: مره فليُمسكها فليس بشيء، ثمّ التفت إلى القوم فقال: سبحان الله يأمرونها أن تتزوّج ولها زوج [١].

وقد عرفت الشيعة بانكارها الأُمور الثلاثة في باب الطلاق:

١ـ طلاق المرأة وهي حائض.

٢ـ الطلاق بلا اشهاد عدلين.

٣ـ الحلف على الطلاق.

هذا كلّه حول وقوع الطلاق و إليك الكلام في المقامين الثاني والثالث:

وأمّا الثاني وهو ترتّب الكفّارة أو لا، فيحتاج إلى تنقيح ما هو الموضوع للكفّارة، فلو دلّ الدليل على أنّ الكفّارة من آثار الحلف بلفظ الجلالة أو ما يعادله أو يقاربه، كالربّ وغيره فلا تترتب على الحلف بالطلاق والعتاق، وبما أنّ المسألة خارجة عن موضوع البحث لذا نحيل تحقيقها إلى محلّه.

وأمّا الثالث: فقد نقل ابن حزم عن الشافعي: الطلاق يقع عليه والحنث في آخر أوقات الحياة فلو قال لامرأته: أنتِ طالق إن لم أضرب زيداً، فإنّما يتحقّق الحنث ـ إذا لم يضرب ـ عند موته، ومعنى هذا أنّها زوجته إلى ذلك الآن، ونقل عن مالك: يوقف عن امرأته وهو على حنث حتى يبر، ثمّ استشكل على الإمامين [٢].

١ـ الوسائل: الجزء ١٥، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ٣.

٢ـ ابن حزم الأندلسي: المحلّى: ١٠/ ٢١٣.

وجملة الكلام فيه ـ على القول بانعقاد الطلاق به ـ أنّ المعلّق عليه تارة يكون أمراً وجودياً ـ كالخروج عن الدار ـ وأُخرى عدمّياً ـ مثل إن لم أفعل ـ وعلى التقديرين تارة يكون محدّداً مؤقتاً بزمان وأُخرى مطلقاً مرسلاً عنه، فلو كان أمراً وجودياً فهي زوجته مالم يتحقق، فإذا تحقّق في ظرفه المعيّن، أو مطلقاً ـ حسب ما علّق ـ تكون مطلّقة. ولو كان أمراً عدمياً، فلو كان محدداً ومؤقتاً بزمان، فلو لم يفعل في ذلك الزمان تكون مطلّقة، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، فلا تكون مطلّقة إلاّ في آخر الوقت الذي لايستطيع القيام به.

ولكنّها فروض على أساس منهار.

الكلام في الطلاق المعلّق:

قد عرفت أنّ الطلاق المعلّق ينقسم إلى قسمين: منه ما يوصف بالحلف بالطلاق ومنه ما يوصف بالمعلّق فقط، وقد عرفت حكم الأوّل وإليك الكلام في التالي:

فنقول: إنّ للشروط تقسيمات:

١ـ ما يتوقّف عليه صحّة الطلاق ككونها زوجة، وما لا يتوقف عليه كقدوم زيد.

٢ـ ما يعلم المطلّق بوجوده عند الطلاق كتعليقه بكون هذا اليوم يوم الجمعة، وأُخرى ما يشك في وجوده.

٣ـ ما يذكر في الصيغة تبرّكاً، لا شرطاً وتعليقاً كمشيئته سبحانه (إن شاء الله)، و ما يذكر تعليقاً حقيقة.

ومورد البحث هو القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة وقد اتّفقت كلمة الإمامية [١] على بطلان المعلّق والدليل المهم هو النص والاجماع وإليك البيان:

الطلاق المعلّق باطل نصّاً واجماعاً:

دلّ النصّ عن أئمّة أهل البيت على بطلان الطلاق المعلّق، ويكفي في ذلك ما رواه بكير بن أعين عنهم ـ عليهم السلام ـ أنّهم قالوا: ليس الطلاق إلاّ أن يقول الزوج لزوجته وهي طاهرة من غير جماع: أنتِ طالق، ويشهد شاهدي عدل، وكل ما سوى ذلك فهي ملغى [٢].

فأيّ تصريح أولى من قوله: «وكل ما سوى ذلك فهي ملغى» مع شيوع الطلاق المعلّق خصوصاً قسم الحلف في أعصارهم.

وإذا أُضيف إلى ذلك ما روي عنهم ـ عليهم السلام ـ في بطلان الحلف بالطلاق لاتّضح الحكم بأجلى وضوح لأنّ الحلف به قسم من أقسام المعلّق، فليس بطلانه إلاّ لبطلان المعلّق غاية الأمر يتضمّن حلفاً ويميناً، وقد عرفت أنّ الإمام قال: سبحان الله يأمرونها أن تتزوج ولها زوج [٣].

وأمّا الاجماع فقد قال المرتضى: وممّا انفردت به الإمامية أنّ تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أيّ جزء كان لا يقع فيه الطلاق [٤].

١ـ الطوسي: الخلاف: ٢، كتاب الطلاق، المسألة ٤٠.
٢ـ الوسائل: الجزء ١٥، الباب ١٦، الحديث ١.
٣ـ المصدر نفسه: الباب ١٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٤.
٤ـ السيد المرتضى: الانتصار: ١٤.

وقال الشيخ في الخلاف: إذا قال لها: أنت طالق إذا قدم فلان، فقدم فلان. لا يقع طلاقه [١].

وقال ابن ادريس: اشترطنا اطلاق اللفظ احترازاً من مقارنة الشرط [٢].

ومن تفحّص فقه الإمامية يجد كون البطلان أمراً متّفقاً عليه.

ويؤيّد ذلك: أنّ عناية الإسلام بنظام الأُسرة الذي أُسّها النكاح والطلاق، يقتضي أن يكون الأمر فيها منجزاً لا معلّقاً، فإنّ التعليق ينتهي إلى ما لا تحمد عاقبته من غير فرق بين النكاح والطلاق، فالمرء إما أن يقدم على النكاح والطلاق أو لا، فعلى الأوّل فينكح أو يطلّق بتاتاً، وعلى الثاني يسكت حتى يحدث بعد ذلك أمراً، فالتعليق في النكاح والطلاق لا يناسب ذلك الأمر الهام، فقد قال سبحانه: ﴿ولَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلو حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوها كَالمُعَلَّقَةِ وَإن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فإنَّ اللهَ كان غَفُوراً رَحيماً﴾ (النساء/ ١٢٩).

والله سبحانه يشبّه المرأة التي يترك الزوج اداء الواجب لها بالمعلّقة التي هي لا ذات زوج ولا أيّم، فالمنكوحة معلّقةً، أو المطلّقة كذلك، أشبه شيء بالمعلّقة الواردة في الآية، فهي لا ذات زوج ولا أيّم.

نعم ربّما استدلّ ببعض الوجوه العقلية على البطلان وهي ليست تامّة عندنا نظير:

أ ـ أنّ الطلاق المعلّق من قبيل تفكيك المنشأ عن الانشاء، لأنّ المفروض

---

١ ـ الطوسي: الخلاف، كتاب الطلاق، المسألة ١٣.

٢ ـ ابن ادريس الحلي: السرائر، كتاب الطلاق : ٣٢٢. ولاحظ الطبعة الحديثة ٢: ٦٦٥.

عدم وقوعه قبل الشرط، فيلزم تفكيك المنشأ عن الانشاء.

وأنت خبير بعدم استقامة الدليل، فإنّ المنشأ بعد الانشاء محقّق من غير فرق بين المنجّز والمعلّق، غير أنّ المنشأ تارة يكون منجزاً وأُخرى معلّقاً، وفائدة الانشاء أنّه لو وقع المعلّق عليه لا يحتاج إلى انشاء جديد.

ب ـ ظاهر الأدلّة ترتّب الأثر على السبب فوراً، فاشتراط تأخّره إلى حصول المعلّق عليه، خلاف ظاهر الأدلّة.

يلاحظ عليه: أنّه ليس في الأدلّة ما يثبت ذلك، فالوارد في الأدلّة هو لزوم الوفاء بالانشاء غير أنّ الوفاء يختلف حسب اختلاف مضمونه، فالأولى الاستدلال بالنص والاجماع.

المسألة العاشرة :

الطلاق في الحيض والنفاس

اتّفقت كلمتهم على أنّه يجب أن تكون المطلّقة في حال الطلاق طاهرة عن الحيض والنفاس بلا خلاف، ولكن اختلفوا في أنّ الطهارة هل هي شرط الصحّة والإجزاء، أو شرط الكمال والتمام، وبعبارة أُخرى هل هي حكم تكليفي متوجّه إلى المطلّق، وهو أنّه يجب أن يحلَّ العقدة في حال كونها طاهرة من الحيض والنفاس، فلو تخلّف أثم وصحَّ الطلاق، أو هو حكم وضعي قيد لصحّة الطلاق، ولولاه كان الطلاق باطلاً ؟ فالإمامية وقليل من سائر المذاهب الفقهية على الثاني وأكثر المذاهب على الأوّل و إليك بعض كلماتهم:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: الطلاق المحرّم، هو أن يطلّق مدخولاً بها غير غائب عنها غيبة مخصوصة، في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه، فما هذا حكمه فانّه لا يقع عندنا، والعقد ثابت بحاله، وبه قال ابن عليّة، وقال جميع الفقهاء: انّه يقع و إن كان محظوراً.

ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومالك والاوزاعي والثوري والشافعي ـ دليلنا ـ اجماع الفرقة، وأيضاً الأصل بقاء العقد، ووقوع الطلاق يحتاج إلى دليل

شرعي، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فطلِّقوهنَّ لعدَّتهنَّ﴾ وقد روي لقبل عدّتهن، ولا خلاف انّه أراد ذلك، وإن لم تصحّ القراءة به، فإذا ثبت ذلك دل على أنّ الطلاق إذا كان في غير الطهر محرّماً منهياً عنه، والنهي يدل على فساد المنهى عنه [١].

وستوافيك دلالة الآية على اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس.

وقال ابن رشد في حكم من طلّق في وقت الحيض: فانّ الناس اختلفوا من ذلك في مواضع منها أنّ الجمهور قالوا: يُمضى طلاقه، وقالت فرقة: لا ينفذ ولا يقع، والذين قالوا: ينفذ، قالوا: يؤمر بالرجعة، وهؤلاء افترقوا فرقتين، فقوم رأوا أنّ ذلك واجب، وأنّه يجبر على ذلك، وبه قال مالك، وأصحابه، وقالت فرقة: بل يندب إلى ذلك ولا يجبر، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وأحمد [٢].

وقد فصل الجزيري وبيّن آراء الفقهاء في كتابه [٣].

هذه هي الأقوال، غير أنّ البحث الحرّ يقتضي نبذ التقليد والنهج على الطريقة المألوفة بين السلف حيث كانوا يصدعون بالحق ولا يخافون لومة المخالف، وكانوا لا يخشون إلاّ الله، فلو وجدنا في الكتاب والسنّة ما يرفض آراءهم فهما أولى بالاتباع.

١ـ الشيخ الطوسي: الخلاف: ٢، كتاب الطلاق المسألة ٢.

وما ذكره من تقدير «قبل» إنّما يتم على القول بكون العبرة في العدّة بالحيض فيكون قبلها بين طهرها من الحيض والنفاس فتتم الدلالة.

٢ـ ابن رشد: بداية المجتهد: ٢/ ٦٥ـ٦٦.

٣ـ الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة: ٤/ ٢٩٧ـ٣٠٢.

الاستدلال بالكتاب:

قال الله تعالى: ﴿يا أيُّها النَّبيُّ إذا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنّ لِعدَّتِهنَّ وأحْصوا العِدَّةَ واتَّقوا اللهَ رَبَّكُم﴾ [١].

توضيح دلالة الآية يتوقّف على تبيين معنى العدّة في الآية، فهل المراد منها، الأطهار الثلاثة أو الحيضات الثلاث؟ وهذا الخلاف يتفرّع على خلاف آخر هو تفسير «قروء» بالأطهار أو الحيضات.

توضيحه: أنّ الفقهاء اختلفوا في معنى قوله سبحانه: ﴿والمُطلَّقاتُ يَتَربَّصنَ بِأنفُسِهِنَّ ثلٰثةَ قُروء﴾ [٢] فذهبت الشيعة الإمامية إلى أنّ المراد من القروء هو الأطهار الثلاثة، وقد تبعوا في ذلك ما روي عن علي ـ عليه السلام ـ: روى زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: فقلت: أصلحك الله أكان عليّ يقول: إنّ الأقراء التي سمّى الله في القرآن إنّما هي الطهر فيما بين الحيضتين وليست بالحيض؟ قال: نعم، كان يقول: إنّما القرء الطهر، تقرأ فيها الدم فتجمعه فإذا جاء الحيض، قذفته [٣].

وذهب أصحاب سائر المذاهب إلاّ قليل كربيعة الرأي إلى أنّ المراد منها هي الحيضات. ولسنا في مقام تحقيق ذلك إنّما الكلام في بيان دلالة الآية ـ على كلا المذهبين ـ على اشتراط الطهارة في حال الطلاق، بعد الوقوف على أنّ من جوّز الطلاق في الحيض قال بعدم احتساب تلك الحيضة من «القروء» فنقول:

أمّا إذا قلنا بأنّ المراد من العِدّة في قوله سبحانه: ﴿لعدّتهنّ﴾ هي الأطهار الثلاثة، فاللام فيها ظاهرة في الغاية والتعليل، والمعنىٰ: فطلّقوهنّ لغاية أن

١ـ الطلاق: الآية ٢.

٢ـ البقرة: الآية ٢٢٨.

٣ـ الحر العاملي: الوسائل: ١٥، الباب ١٥ من أبواب العدد، الحديث ٤.

يعتددن، والأصل هو تـرتّب الغاية على ذيها بلا فصل ولا تريّـث (ما لم يدل دليل على الخلاف)، مثل قـوله سبحـانه: ﴿وَأَنزَلْنَـا إِلَيْكَ ٱلذِّكْـرَ لِتُبَيِّـنَ لِلنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلاّ لِتُبَيِّـنَ لَـهُمُ ٱلَّذِي ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [٢]، واحتمال كون الـلام للعاقبة التي ربّما يكـون هناك فيها فصل بين الغـاية وذيها، مثل قوله سبحانه: ﴿فَٱلْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَـهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ [٣] غير صحيح، لأنّ موردها فيما إذا كـانت النتيجة مرتبة على ذيها ترتّبـاً قهرياً غير إرادي كما في الآية، ومثل قولهم: لدوا للموت وابنوا للخراب.

وأمّا إذا قلنا بأنّ العدّة في الآيـة هي الحيضات الثلاث، فبما أنّ الحيضة التي تُطلّق فيها لا تحسب من العـدّة باتفاق القائلين بجواز الطـلاق في الحيض، يكون الأمر به فيها لغواً، والتعجيل بلا غاية، فعنـدئـذ لم يجد المفسرون حلاً إلاّ بتقدير جملة مثل «مستقبـلاتِ لعدّتهنّ» نظير قولهم: لقيتـه لثلاث بقين من الشهر، يـريد مستقبلاً لثـلاث، وعندئذ يدل على وقـوع الطلاق في حالـة الطهر، وذلك لأنّها إذا كانت العدّة هي الحيضة فيكون قُبيلها ضِدَّها، وهي الطهارة.

ونخرج بهذه النتيجة أنّ الآية ظاهرة في شرطية الطهارة من الحيض في صحة الطلاق.

ثمّ إنّ بعض الباحثين ذكر الحكمة في المنع من الطلاق في الحيض: أنّ ذلك يطيل على المرأة العدة، فانّها إن كانت حائضاً لم تحتسب الحيضة من عدّتها، فتنتظر حتى تطهر من حيضها وتتم مدّة طهرها ثمّ تبدأ العدة من الحيضة التالية [٤].

١ـ النحل: الآية ٤٤.
٢ـ النحل: الآية ٦٤.
٣ـ القصص: الآية ٨.
٤ـ أحمد محمد شاكر: نظام الطلاق في الإسلام: ٢٧.

هذا على مذاهب أهل السنّة من تفسير «القروء» وبالتالي العدّة بالحيضات، وأمّا على مذهب الإمامية من تفسيرها بالأطهار، فيجب أن يقال: ... فإنّها إن كانت حائضاً لم تحتسب الحيضة من عدتها فتنتظر حتى تطهر من حيضها وتبدأ العدّة من يوم طهرت.

وعلى كل تقدير، فبما أنّهم اتّفقوا على أنّ الحيضة التي وقع الطلاق فيها لا تحسب من العدّة إمّا لاشتراط الطهارة أو لعدم الاعتداد بتلك الحيضة، تطيل على المرأة العدّة سواء كان مبدؤها هو الطهر أو الحيضة التالية.

الاستدلال بالسنّة:

إنّ الروايات تضافرت عن أئمّة أهل البيت على اشتراط الطهارة. روى الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قال: كلّ طلاق لغير العدّة (السنّة) فليس بطلاق: أن يطلّقها وهي حائض أو في دم نفاسها أو بعد ما يغشاها قبل أن تحيض فليس طلاقها بطلاق [1].

هذا ما لدى الشيعة وأمّا ما لدى السنّة فالمهم لديهم في تصحيح طلاق الحائض هو رواية عبد الله بن عمر، حيث طلّق زوجته وهي حائض، وقد نقلت بصور مختلفة نأتي بها [2].

الأولى: ما دلّ على عدم الاعتداد بتلك التطليقة وإليك البيان:

١ـ سئل أبو الزبير عن رجل طلّق امرأته حائضاً؟ قال: طلّق عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل

١ـ الحر العاملي: الوسائل: ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٩، وغيره.

٢ـ راجع في الوقوف على تلك الصور، السنن الكبرى للبيهقي: ٧/ ٣٢٤ـ ٣٢٥.

عمر ـ رضي الله عنه ـ رسول الله ﷺ فقال: إنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض؟ فقال النبي ﷺ: ليراجعها، فردّها عليّ وقال: إذا طهرت فليطلّق أو ليمسك، قال ابن عمر: وقرأ النبيّ ﷺ: **﴿يا أيّها النّبيُّ إذا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعدَّتِهنَّ﴾** أي في قبل عدّتهنّ.

٢ـ روى أبو الزبير قال: سألت جابراً عن الرجل يطلّق امرأته وهي حائض؟ فقال: طلّق عبد الله بن عمر امرأته وهي حائض، فأتى عمر رسول الله فأخبره بذلك فقال رسول الله ﷺ: ليراجعها فانّها امرأته.

٣ـ روى نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر أنّه قال في الرجل يطلّق امرأته وهي حائض، قال ابن عمر: لا يعتد بها.

الثانية: ما يتضمّن التصريح باحتساب تلك التطليقة طلاقاً صحيحاً وإن لزمت إعادة الطلاق وإليك ما نقل بهذا المضمون:

١ـ يونس بن جبير قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلّق امرأته وهي حائض؟ فقال: تعرف عبد الله بن عمر؟ قلت: نعم، قال: فانّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض، فأتى عمر ـ رضي الله عنه ـ النبيّ ﷺ فسأله، فأمره أن يراجعها ثمّ يطلّقها من قبل عدّتها. قال، قلت: فيعتدّ بها؟ قال: نعم، قال: أرأيت إن عجز واستحمق.

٢ـ يونس بن جبير قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلّق امرأته، وهي حائض؟ قال: تعرف ابن عمر؟ إنّه طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبيّ ﷺ فأمره أن يراجعها، قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال: فمه؟ أرأيت إن عجز واستحمق.

٣ـ يونس بن جبير قال: سمعت ابن عمر قال: طلّقت امرأتي وهي حائض. فأتى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ النبيّ ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: ليراجعها، فإذا طهرت فليطلّقها، قال: فقلت لابن عمر: فاحتسبت بها؟ قال: فما يمنعه؟ أرأيت إن عجز واستحمق.

٤ـ أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طلّقت امرأتي وهي حائض، قال: فذكر ذلك عمر للنبيّ ﷺ قال، فقال: ليراجعها فإذا طهرت فليطلقها. قال: فقلت له ـ يعني لابن عمر ـ: يحتسب بها؟ قال: فمه؟

٥ـ أنس بن سيرين: ذكر نحوه غير أنّه قال: فليطلّقها إن شاء. قال: قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: يا رسول الله أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: نعم.

٦ـ أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التي طلّق؟ فقال: طلّقتها وهي حائض. فذكر ذلك لعمر ـ رضي الله عنه ـ فذكره للنبيّ ﷺ فقال: مره فليراجعها فإذا طهرت فليطلّقها لطهرها. قال: فراجعتها ثمّ طلّقتها لطهرها. قلت: واعتدّت بتلك التطليقة التي طلّقت وهي حائض؟ قال: مالي لا أعتدّ بها، وإن كنت عجزت واستحمقت.

٧ـ عامر قال: طلّق ابن عمر امرأته وهي حائض واحدة، فانطلق عمر إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فأمره إذا طهرت أن يراجعها ثمّ يستقبل الطلاق في عدّتها ثمّ تحتسب بالتطليقة التي طلّق أوّل مرّة.

٨ـ نافع عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنّه طلّق امرأته، وهي حائض، فأتى عمر ـ رضي الله عنه ـ النبيّ ﷺ فذكر ذلك له فجعلها واحدة.

٩ـ سعيد بن جبير عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: حُسِبَتْ عليَّ بتطليقة.

الثالثة: ما ليس فيه تصريح بأحد الأمرين:

١ـ ابن طاووس عن أبيه : أنّه سمع ابن عمر سئل عن رجل طلق امرأته حائضاً؟ فقال: أتعرف عبد الله بن عمر؟ قال: نعم. قال: فإنّه طلّق امرأته حائضاً، فذهب عمر ــ رضي الله عنه ــ إلى النبي ﷺ فأخبره الخبر، فأمره أن يراجعها . قال : لم أسمعه يزيد على ذلك لأبيه .

٢ـ منصور بن أبي وائل: إنّ ابن عمر طلّق امرأته، وهي حائض، فأمره النبيّ ﷺ أن يراجعها حتى تطهر، فإذا طهرت طلّقها.

٣ـ ميمون بن مهران عن ابن عمر أنه طلّق امرأته في حيضها، قال: فأمره رسول الله ﷺ أن يرتجعها حتى تطهر فإذا طهرت فإن شاء طلّق وإن شاء أمسك قبل أن يجامع.

وهناك رواية واحدة تتميّز بمضمون خاص بها، وهي رواية نافع قال: إنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأته وهي حائض ، على عهد رسول الله، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال رسول الله: فليراجعها، فليمسك حتى تطهر ثم تحيض ثمّ تطهر، إن شاء أمسكها بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدّة التي أمر الله أن يطلّق لها النساء.

وبعدتصنيف هذه الروايات نبحث عن الفئة الراجحة منها بعد معرفة طبيعة الاشكالات التي تواجه كلاً منها ومعالجتها.

معالجة الصور المتعارضة:

لا شك أنّ الروايات كانت تدور حول قصة واحدة، لكن بصور مختلفة، فالحجة بينها مردّدة بين تلك الصور والترجيح مع الأُولى لموافقتها الكتاب وهي الحجّة القطعية، وما خالف الكتاب لا يحتج به، فالعمل على الأُولى.

وأمّا الصورة الثالثة، فيمكن ارجاعها إلى الأُولى لعدم ظهورها في الاعتداد والصحّة، نعم ورد فيه الرجوع الذي ربّما يتوهّم منه، الرجوع بعد الطلاق الملازم لصحّته، لكن ليس بشيء.

فانّ المراد من المراجعة فيها هو المعنى اللغوي لا مراجعة المطلّقة الرجعية، ويؤيّد ذلك أنّ القرآن يستعمل كلمة الرد أو الامساك، فيقول: ﴿وبعُولتهنَّ أحقُّ بِردِّهنَّ﴾ [1].

وقال سبحانه: ﴿الطلاقُ مرَّتانِ فإمساكٌ بِمَعروف﴾ [2]. وقال سبحانه: ﴿فأمسكوهنَّ بِمعرُوفٍ﴾ [3] وقال تعالى: ﴿ولاتمسكُوهنَّ ضِراراً لِتعتَدوا﴾ [4].

نعم استعمل كلمة الرجعة في المطلقة ثلاثاً إذا تزوّجت رجلاً آخر فطلّقها، قال سبحانه: ﴿فإنْ طَلَّقَها فَلا تحلُّ لَهُ مِنْ بَعدُ حَتى تَنكحَ زَوجاً غيرَه فَإنْ طَلَّقها فَلا جُناحَ عَلَيهِما أنْ يَتَراجَعا﴾ [5].

١ـ البقرة: الآية ٢٢٨.

٢ـ البقرة: الآية ٢٢٩.

٣ـ البقرة: الآية ٢٣١.

٤ـ البقرة: الآية ٢٣١.

٥ـ البقرة: الآية ٢٣٠.

بقي الكـلام في النصـوص الدالـة على الاحتسـاب أعني الصـورة الثانيـة، فيلاحظ عليها بأُمور:

١ ـ مخالفتها للكتاب، وما دلّ على عدم الاحتساب .

٢ ـ أنّ غالب روايـات الاحتساب لا تنسبه إلى النبي ﷺ وإنّما إلى رأي ابن عمر وقناعته، فلو كان النبي ﷺ قد أمر باحتسـابها، لكان المفروض أن يستند ابن عمر إلى ذلك في جواب السائل، فعدم استناده إلى حكم النبي ﷺ دليل على عدم صدور ما يدل على الاحتساب من النبي ﷺ نفسه، فتكون هذه النصوص موافقة للنصوص التي لم تتعرّض للاحتساب، لأنّها كلّها تتّفق في عـدم حكم النبي ﷺ باحتساب التطليقة، غايته اشتمل بعضها على نسبة الاحتساب إلى ابن عمر نفسه، وهو ليس حجّة لاثبات الحكم الشرعي.

نعم روايتـا نـافـع رويتـا بصيغتين، نسب الحكـم بـالاحتسـاب في احـدى الصيغتين إلى النبي ﷺ نفسه (الـرواية ٨ من القسم الثاني) ، بينما رويت الثـانية بصيغة أُخرى تضمّنت النسبة إلى ابن عمر بعدم الاحتساب (الرواية ٣ من القسم الأوّل).

وأمّا رواية أنس فرويت بصيغتين تدلاّن أنّ الحكم بالاحتساب هو قناعة ابن عمر نفسه لا قول النبي ﷺ (الرواية ٤ و ٦ من القسم الثاني) وبصيغة ثالثة نسبت الاحتساب إلى النبيّ (الـرواية ٥ من القسم الثاني) ومع هـذا الاضطراب لا تصلح الرواية لاثبات نسبة الحكم بالاحتساب إلى النبي ﷺ نفسه.

٣ ـ أنّ فرض صحّة التطليقـة المذكورة لا يجتمع مع أمر النبي ﷺ بارجاعها وتطليقهـا في الطهر هـذه، لأنّ القائلين بصحّـة الطلاق في الحيض لا يصحّحـون

اجـراء الطلاق الثـاني في الطهـر الـذي بعده، بـل يشترطـون بتوسّـط الحيض بين الطهرين واجراء الطلاق في الطهر الثاني. فالأمر من النبي ﷺ بارجاعها وتطليقها في الطهر الثاني ينافي احتساب تلك تطليقة صحيحة.

٤ـ اشتهر في كتب التـاريخ أنّ عمر كان يعيّـر ولده بـالعجز عن الطلاق، وظاهره يوحي بأنّ ما فعله لم يكن طلاقاً شرعاً.

وبعـد ملاحظـة كـل ما قـدّمنـاه يتّضح عـدم ثبـوت نسبة الاحتسـاب إلى النبي ﷺ والذي يبـدو أنّ النـص ـ على فرض صـدوره ـ لم يتضمّن احتسـاب التطليقـة مـن قبل النبـي ﷺ وانّما هـي اضـافـات أو تـوهّمات بسبـب قنـاعـة ابن عمر أو بعض مـن هم في سلسلة الحديث، ولذلك اضطـربت الصيغ في نقل الحادثة.

وأمّا روايـة نافع المذكورة فيـلاحظ عليها أنّهالا تـدلّ على صحّة التطليقـة الأُولى إلاّ بادّعاء ظهور «الـرجوع» في صحّة الطلاق وقد علمت مـا فيه، وأمّا أمره بـالطلاق في الطهـر الثـاني بعد تـوسّط الحيض بين الطهـرين حيـث قال: «مـره فليراجعها، فليمسـك حتى تطهر ثم تحيض ثـم تطهر. إن شاء أمسكهـا وإن شاء طلّق قبل أن يمـس فتلك العدة التي أمـره أن يطلّق لها النساء» فلعـلّ أمره بمضي طهرٍ وحيض، لأجل مؤاخذة الرجل حيث تسرّع في الطلاق وجعله في غير موضعه فأُرغم عليه أن يصبر طهراً وحيضاً، فإذا استقبل طهراً ثانياً فليطلّق أو يمسك.

وبعد كل هذا يمكننا ترجيح الحكم ببطلان الطلاق في الحيض، لاضطراب النقل عن ابن عمـر، خصوصاً مع ملاحظـة الكتاب العزيز الـدال على لزوم وقوع الطلاق لغاية الاعتداد.

المسألة الحادية عشرة:

الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث

اتّفقت المذاهب الخمسة على أنّ الوصية التبرّعيّة تنفذ في مقدار الثلث فقط، مع وجود الوارث سواء صدرت في المرض أم في الصحّة، وما زاد عن الثلث يفتقر إلى اجازة الورثة. وإن كان الأفضل في بعض المذاهب أن لا يستوعب الثلث بالوصية [1].

وأمّا في مقدار الثلث فتنفّذ وصيته عند الإمامية في الأقرب والأجنبي، ومن غير فرق في الأقرب، بين الوارث وغيره. وأمّا المذاهب الأربعة فأجازت الوصية للأقرب بشرط أن لا يكون وارثاً، وأمّا الوارث فلا تجوز الوصية له سواء كان بمقدار الثلث أم أقل أم أكثر، إلاّ بإجازة الورثة.

قال السيد المرتضى: وممّا ظنّ انفراد الإمامية به، ما ذهبوا إليه من أنّ الوصية للوارث جائزة، وليس للوارث (غير الموصى له) ردّها. وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء [2] وإن كان الجمهور والغالب، على خلافه [3].

١ـ ابن قدامة: المغني: ٦/ ٧٨.

٢ـ سيوافيك التصريح به من صاحب المنار أيضاً.

٣ـ السيد المرتضى: الانتصار: ٣٠٨.

وقال الشيخ الطوسي: تصحّ الوصية للوارث مثل الابن والأبوين. وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا: لا وصية للوارث [١].

وقال الخرقي في متن المغني: «ولا وصية لوارث إلاّ أن يجيز الورثة ذلك». وقال ابن قدامة في شرحه: إنّ الإنسان إذا أوصى لوارثه بوصية فلم يجزها سائر الورثة، لم تصح، بغير خلاف بين العلماء. قال ابن المنذر وابن عبد البرّ: أجمع أهل العلم على هذا، وجاءت الأخبار عن رسول الله ﷺ بذلك فروى أبو أُمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله قد أعطى كل ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث» رواه أبو داود وابن ماجة والترمذي، ولأنّ النبي ﷺ منع من عطية بعض ولده وتفضيل بعضهم على بعض في حال الصحّة وقوّة الملك وامكان تلافي العدل بينهم باعطاء الذي لم يعطه فيما بعد ذلك، لما فيه من ايقاع العداوة والحسد بينهم، ففي حال موته أو مرضه وضعف ملكه وتعلّق الحقوق به وتعذّر تلافي العدل بينهم أولى وأحرى، وإن أجازها جازت في قول الجمهور من العلماء [٢].

ومع أنّ الكتب الفقهية للمذاهب الأربعة تنفي جواز الوصية للوارث، إلاّ إذا أجاز الورثة، حتى أنّ بعضهم يقول بأنّ الوصية باطلة وإن أجازها سائر الورثة إلاّ أن يعطوه عطية مبتدأة [٣] ـ ومع هذا التصريح ـ ينقل الشيخ محمد جواد مغنية: كان عمل المحاكم في مصر على المذاهب الأربعة، ثمّ عدلت عنها إلى مذهب الإمامية، وما زال عمل المحاكم الشرعية السنّية في لبنان على عدم صحّة

١ـ الطوسي: الخلاف: ٢ كتاب الوصية ١.

٢ـ المغني: ٦/ ٧٩ـ٨٠.

٣ـ المصدر نفسه.

الوصيـة للوارث، ومنـذ سنوات قـدّم قضاتها مشروعـاً إلى الحكومـة يجيز الـوصية للوارث ورغبوا إليها في تبنّيه [١].

يلاحظ على مـا ذكره ابن قدامـة من الحكمة: أنّها لا تقاوم الـذكر الحكيم، واتّفـاق أئمّة أهل البيـت، ولو صحّت لـزم تحريم تفضيل بعضهـم على بعض في الحياة في البر والاحسان، لأنّ ذلك يدعو إلى الحسد والبغضاء مع أنّه لا خلاف في جوازه، وما نقل عن النبي من النهي، فهو محمول على التنزيه لا التحريم إذ لم يقل أحد بحـرمة التفضيل في الحيـاة. والعجب استدلال من ينكـر التحسين والتقبيح العقليين، بهذه الحكم والمصالح التي لا يدركها إلاّ العقل، مع أنّه بمعزلٍ عندهم عن إدراكهما عنـد أصحاب المذاهب الأربعة، وسيـوافيك الكلام فيما تصـور من الحكمة.

والأولى عرض المسـألة على الكتـاب والسنّة، أمّـا الكتاب فيكفي في جـواز الوصية قولـه سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُـمْ إذا حَضَـرَ أَحَـدَكُمُ المَوتُ إنْ تَـرَكَ خيراً الوَصِيَّةُ لِلوالِدَينِ والأقْرَبِينَ بِالمَعروفِ حَقّاً عَلَـى المُتَّقِينَ﴾ (البقرة/ ١٨٠).

المراد من حضور الموت: ظهـور أماراته مـن المرض والهرم وغيره، ولم يرد إذا عايـن ملك الموت، لأنّ تلك الحالة تشغل الإنسـان عن الوصيّـة، وأيضاً يجب أن يراعى جانب المعروف في مقـدار الوصية والموصى له، فمن يملك المال الكثير إذا أوصى بدرهم فلـم يوص بالمعروف، كما أنّ الايصـاء للغني دون الفقير خارج عن المعروف، فانّ المعروف هو العدل الذي لا ينكر، ولا حيف فيه ولا جور.

والآية صريحة في الوصية للوالدين، ولا وارث أقرب للإنسان من والديه، وقد

١ـ الفقه على المذاهب الخمسة: ٤٦٥.

خصّهما بالذكر لأولويتهما بالوصية ثم عمّم الموضوع وقال: ﴿والأقربين﴾ ليعمّ كل قريب، وارثاً كان أم لا.

وهذا صريح الكتاب ولا يصح رفع اليد عنه إلاّ بدليل قاطع مثله، وقد أجاب القائلون بعدم الجواز عن الاستدلال بالآية بوجهين:

١ـ آية الوصية منسوخة بآية المواريث:

قالوا: إنّها منسوخة بآية المواريث، فعن ابن عباس والحسن: نسخت الوصية للوالدين بالفرض في سورة النساء [١]، وتثبت للأقربين الذين لا يرثون، وهو مذهب الشافعي وأكثر المالكيين، وجماعة من أهل العلم.

ومنهم من يأبى عن كونها منسوخة، وقال: بأنّها محكمة ظاهرها العموم ومعناها الخصوص في الوالدين اللّذين لا يرثان كالكافرين والعبدين، وفي القرابة غير الورثة [٢].

ومرجع الوجه الأوّل: إلى النسخ في الوالدين وأنّه لا يوصى لهما وارثين كانا أو ممنوعين، والتخصيص في الأقربين فيصح الايصاء لهم إذا لم يكونوا وارثين.

ومرجع الوجه الثاني: إلى التخصيص في كلا الموردين.

وقال الجصاص في تفسير الآية: نسختها آية الفرائض.

١ــ قال ابن جريج عن مجاهد: كان الميراث للولد والوصية للوالدين والأقربين. فهي منسوخة [٣].

١ـ ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس ممّا ترك إن كان له ولد ...﴾ النساء: الآية ١١.

٢ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢٦٢ـ ٢٦٣.

٣ـ رواه الدارمي في سننه، مرسلاً عن قتادة: السنن: ٢/ ٤١٩.

٢ـ وقالت طائفة أُخرى: قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين فنسخت عمّن يرث، وجعلت للوالدين والأقربين الذين لا يرثون [١].

وعلى الوجه الأوّل فآية الوصية منسوخة بالمعنى الحقيقي، وعلى الثاني مخصّصة حيث أخرج الوارث منهما وأبقى غير الوارث، لكن لازم كون الوصية واجبة وبقاء الأقربين تحت العموم، وجوب الوصية لغير الوارث منهما. وهو كما ترى.

ترى نظير هذه الكلمات في كتب التفسير والفقه لأهل السنّة ونحن نعلّق عليها بوجهين:

الأوّل: إنّ السابر في كتب القوم يقف على أنّ الذي حملهم على ادّعاء النسخ والتخصيص في الآية هو رواية أبي أُمامة أو عمر بن خارجة وأنّه سمع رسول الله يقول في خطبته ـ عام حجة الوداع ـ: ألا أنّ الله قد أعطى كل ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث [٢]. ولولا هذه الرواية لما خطر في بال أحدٍ بأنّ آية المواريث ناسخة لآية الوصية، إذ لا تنافي بينهما قيد شعرة حتى تكون إحداهما ناسخة أو مخصّصة، حيث لا منافاة أن يكتب سبحانه على الإنسان فرضاً أو ندباً أن يوصي للوالدين والأقربين بشيء، لا يتجاوز الثلث، وفي الوقت نفسه يُورِّث الوالدين والأقربين على النظام المعروف في الفقه.

والذي يوضح ذلك: هو أنّ الميراث، في طول الوصيّة، ولا يصح للمتأخّر أن يعارض المتقدّم، وأنّ الورّاث يرثون بعد إخراج الدين والوصية، قال سبحانه: ﴿مِنْ

١ـ الجصاص: أحكام القرآن: ١/ ١٦٤.

٢ـ سيوافيك نصّه وسنده.

بعَدِ وصيّةٍ يُوصِى بها أو دَين﴾ [١] وفي موردين آخرين : ﴿من بعد وَصيّة يوصى بها أو دين﴾ [٢] فلا موضوع للنسخ ولا للتخصيص.

وقد تفطّن القرطبي لبعض ما ذكرنا وقال: ولولا هذا الحديث لأمكن الجمع بين الآيتين بأن يأخذوا المال عن المورِّث بالوصية، وبالميراث إن لم يوص، أو ما بقي بعد الوصية، لكن منع من ذلك هذا الحديث والاجماع [٣].

أقول: أمّا الاجماع ، فغير متحقّق، وكيف يكون كذلك مع أنّ أئمة أهل البيت ـ كما سيوافيك ـ اتّفقوا على جوازه وكذلك فقهاء الإمامية طوال القرون وهم ثلث المسلمين، وبعض السلف كما يحدّث عنه صاحب المنار، وأمّا الحديث فسيوافيك ضعفه، وأنّه على فرض الصحّة سنداً، قابل للتأويل والحمل على ما زاد الايصاء عن الثلث.

الثاني: إنّ ادّعاء النسخ أو التخصيص في الآية، بآية المواريث، متوقّف على تأخر الثانية عن الأُولى وأنّى للقائل بهما اثباته، بل لسان آية الوصية بما فيها من التأكيد لأجل الإتيان بلفظ ﴿كُتِبَ﴾ وتوصيفه بكونه حقاً على المؤمنين يأبى عن كونه حكماً مؤقتاً لا يدوم إلاّ شهراً أو شهور.

قال الإمام عبده: إنّه لا دليل على أنّ آية المواريث نزلت بعد آية الوصية هنا فانّ السياق ينافي النسخ، فانّ الله تعالى إذا شرّع للناس حكماً وعلم أنّه مؤقت وأنّه سينسخه بعد زمن قريب فانّه لا يؤكّده ولا يوثقه بمثل ما أكّد به أمر الوصية هنا

١ـ النساء: الآية ١١.

٢ـ النساء: الآية ١٢.

٣ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٢٦٣.

من كونه حقّاً على المتّقين ومن وعيدٍ لمن بدّله.

ثم قال: «وبامكان الجمع بين الآيتين إذا قلنا أنّ الوصيّة في آية المواريث مخصوصة بغير الوارث بأن يخصّ القريب هنا بالممنوع من الارث ولو بسبب اختلاف الدين، فإذا أسلم الكافر وحضرته الوفاة ووالداه كافران، فله أن يوصي لهما بما يؤلّف به قلوبهما» (١).

ولا يخفى ما في صدر كلامه من الاتقان لولا ما تنازل في آخره وحاول الجمع بين الآيتين بتخصيص جواز الوصية لمن لا يرثان من الوالدين لسبب كالقتل والكفر والسرقة، إذ لقائل أن يسأل الإمام أنّه إذا كان المراد من الوالدين والأقربين في آية الوصية هم الممنوعين من الوراثة، فما معنى هذا التأكيد والعناية البارزة في الآية مع ندرة المصداق أو قلته بالنسبة إلى غير الممنوعين، أوَ ليس هذا أشبه بالتخصيص المستهجن فلا محيص عن القول بعموم الآية، لكل والد ووالدة وأقرب، ممنوعين كانوا أم غيره.

وأمّا ما يثيرون حول الايصاء للوالدين من كونه سبباً لظهور العداء، فقد مرّ جوابه في صدر البحث وهنا نزيد ما ذكره ذلك الإمام بقوله:

وجوّز بعض السلف الوصية للوارث نفسه بأن يخصّ بها من يراه أحوج من الورثة كأن يكون بعضهم غنياً والبعض الآخر فقيراً. مثال ذلك أن يطلّق أبوه أُمّه وهو غنيّ، ولا عائل لها إلاّ ولدها، ويرى أنّ ما يصيبها من التركة لا يكفيها، ومثله أن يكون بعض ولده أو إخوته ـ إن لم يكن له ولد ـ عاجزاً عن الكسب فنحن نرى أنّ الحكيم الخبير اللطيف بعباده، الذي وضع الشريعة والأحكام لمصلحة خلقه،

١ـ المنار: ٢/ ١٣٦ـ١٣٧.

لا يحكم أن يساوي الغنـي الفقير. والقادر على الكسب من يعجز عنـه، فإذا كان قـد وضع أحكام المواريـث العادلـة على أسـاس التساوي بين الطبقـات باعتبـار أنّهم سـواسيـة في الحاجـة كما أنّهم سـواء في القـرابـة، فـلا غـرو أن يجعـل أمـر الوصيّـة مقدّماً على أمر الارث ... ويجعل الـوالدين والأقربين في آيـة أُخرى أولى بـالوصيّـة لهم من غيرهم لعلمـه سبحانـه وتعالى بما يكـون من التفـاوت بينهم في الحاجـة أحيـانـاً، فقد قـال في آيـات الارث في سـورة النسـاء: ﴿مِنْ بَعْـدِ وَصيَّةٍ يُوصِى بِها أو دَين﴾ فأطلق أمـر الوصية وقال في آيـة الوصية هنا مـا هو تفصيل لتلك.

لقد بـان الحق ممّا ذكـرنا وانّ الـذكر الحكيم أعطى لـلانسان حـقّ الايصاء للوالدين لمصالح هو أعـرف بها، على حدّ لا يتجاوز الثلث، وليكون ايصاؤه أيضاً على حدّ المعروف.

ويؤيده اطلاق قـوله سبحانه في ذيل آية المواريث قـال سبحانه: ﴿ **وأُولُوا الأرحام بَعضُهم أوْلى بِبَعضٍ في كِتابِ اللهِ منَ المؤمنينَ والمهاجرينَ إلاّ أن تَفعلوا إلى أوليائِكُـمْ مَعروفاً كـانَ ذلكَ في الكتـابِ مَسطُورا**﴾ (الأحزاب / ٦). ويـريد من الذيل الاحسان في الحياة والوصيـة عند الموت فانّه جائز [١] واطلاقه يعم الوارث وغيره.

والله سبحانه هـو العالم بمصالح العباد، فتـارة يخصّ بعض الورّاث ببعض التركة عن طـريق تنفيذ الوصيـة ما لم تتجاوز الثلث، وأُخرى يـوصي لغير الوارث

١ـ الجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٢٦.

بشيء منها، يقول سبحانه: ﴿وإذا حَضَرَ القِسمَةَ أُوْلُوا القُرْبَى وَاليَتَمَى وا لَمَسٰكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ (النساء/ ٨).

والمراد من ذوي القربى الأخ للميت الشقيق وهو لايرث، وكذلك العم والخال والعمّة والخالة ويعدّون من ذوي القربى للوارث، الذي لا يرثون معه وقد يسري إلى نفوسهم الحسد فينبغي التودّد إليهم، واستمالتهم باعطائهم شيئاً من ذلك الموروث، بحسب ما يليق بهم ولو بصفة الهبة أو الهدية... [1].

٢ـ آية الوصية منسوخة بالسنّة:

قد عرفت مدى صحّة نسخ الآية بآية المواريث فهلمّ معي ندرس منسوخية الآية بالسنّة التي رواها أصحاب السنن ولم يروها الشيخان: البخاري ومسلم في صحيحيهما، و إليك ما نقل سنداً أو متناً.

روى الترمذي في باب ما جاء لا وصية لوارث:

١ـ حدثنا علي بن حجر وهنّاد قالا: حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي أُمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: إنّ الله قد أعطى لكلّ ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث، الولد للفراش وللعاهر الحجر ...

٢ـ حدثنا قتيبة، حدثنا أبو عوانة، عن قتادة عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجة: أنّ النبي ﷺ خطب على ناقته وأنا تحت

١ـ المنار: ٤/ ٣٩٦.

جِرانها وهي تقصع بجرّتها [١] وإنّ لعابها يسيل بين كتفي فسمعته يقول: إنّ الله أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، ولا وصية لوارث والولد للفراش وللعاهر الحجر ... [٢].

وفي الاسناد: من لا يحتجّ به.

١ـ إسماعيل بن عياش:

قال الخطيب: عن يحيى بن معين يقول: أمّا روايته عن أهل الحجاز فإنّ كتابه ضاع، فخلط في حفظه عنهم.

وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة، عن علي بن المديني: كان يوثق فيما روى عن أصحابه أهل الشام فأمّا ما روى عن غير أهل الشام ففيه ضعف.

وقال عمر بن علي: كان عبد الرحمان بن المهدي: لا يحدّث عن إسماعيل بن عياش [٣].

وقال ابن منظور: وقال مضر بن محمد الأسدي، عن يحيى: إذا حدّث عن الشاميين وذكر الخبر فحديثه مستقيم، فإذا حدّث عن الحجازيين والعراقيين خلط ما شاء [٤].

وقال الحافظ جمال الدين المزّي: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سئل أبي عن إسماعيل بن عياش فقال: نظرت في كتابه عن يحيى بن سعيد أحاديث

١ـ «الجران»: هو من العنق ما بين المذبح إلى المنحر. و «تقصع بجرّتها»: أراد شدة المضغ وضمّ بعض الأسنان على بعض، وقيل: قصع الجرّة: خروجها من الجوف إلى الشدق. النهاية.

٢ـ الترمذي: السنن: ٤/ ٤٣٣، باب ما جاء لا وصية لوارث، الحديث ٢١٢٠ـ٢١٢١.

٣ـ الخطيب: تاريخ بغداد: ٦/ ٢٢٦ـ٢٢٧.

٤ـ ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق: ٤/ ٣٧٦.

صحاح، وفي «المصنف» أحاديث مضطربة.

وقال عثمان بن سعيد الدارمي عن دحيم: إسماعيل بن عياش في الشاميين غاية، وخلط عن المدنيين.

وقال أحمد بن أبي الحواري: سمعت وكيعاً يقول: قدم علينا إسماعيل بن عياش فأخذ من أطراف لاسماعيل بن أبي خالد، فرأيته يخلط في أخذه.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ما أشبه حديثه بثياب سابور يُرقّم على الثوب المائة، وأقل شرائه دون عشرة. قال: كان من أروى الناس عن الكذابين. وقال أبو إسحاق الفزاري في حقّه: ذاك رجل لا يدري ما يخرج من رأسه [١].

ونقل الترمذي بعد ذكر الحديث عن أبي إسحاق الفزاري: ولا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدّث عن الثقات ولا عن غير الثقات.

٢ـ شرحبيل بن مسلم الخولاني الشامي:

قال ابن معين: ضعيف واختُتِنَ في ولاية عبد الملك بن مروان [٢] ووثّقه الآخرون.

٣ـ شهر بن حوشب:

تابعي توفّي حدود عام ١٠٠.

قال النسائي: ليس بالقوي [٣].

١ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٣/ ١٧٥ـ١٧٨.

٢ـ الترمذي: السنن: ٤/ ٤٣٣، الحديث ٢٢٠.

٣ـ النسائي: الضعفاء والمتروكين: ١٣٤ برقم ٣١٠.

وقال يحيى بـن أبي بكر الكرماني عن أبيـه: كان شهر بن حـوشب على بيت المال فأخذ خريطة فيها دراهم فقال القائل:

لقد باع شهر دينه بخريطــة فمن يأمن القرّاء بعدك يا شهرُ [1]

وقال جمال الدين المزّي: قـال شبابة بن سوّار عن شعبـة: ولقد لقيت شهراً فلم أعتد به. وقال عمرو بن علي: كان يحيى لا يُحدِّث عن شهر بن حوشب. وقال أيضاً: سـألت ابن عون عن حـديث هلال بـن أبي زينب عن شهر ... فقـال: ما يُصنع بشهر إنَّ شعبة نزك شهراً. فقال النضر: نزكوه. أي طعنوا فيه.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: أحاديثه لا تشبه حديث الناس. وقال موسى بن هـارون: ضعيف . وقال علي بن المديني: كـان يحيى بن سعيد لا يحدّث عن شهر، وقال يعقوب بن شيبة: ... على أنّ بعضهم قد طعن فيه [2].

٣ــ روى أبو داود: حـدثنا عبـد الـوهاب بـن نجدة، ثنـا ابن عيـاش، عن شرحبيل بن مسلم: سمعـت أبا أُمامـة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله قـد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث» [3].

والاسناد مشتمـل على إسماعيل بن عياش وشرحبيـل بن مسلم وقد عـرفت حالهما. فلاحظ.

٤ـ روى النسائي: أخبرنا قتيبـة بن سعيد، قال: حدثنا أبو عـوانة عن قتادة

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٤/ ٢٨٦، برقم ٥٧٠.

٢ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ١٢/ ٥٨١.

٣ـ أبو داود: السنن: ٣/ ١١٤، باب ما جاء في الوصية للوارث، برقم ٢٨٧٠.

عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة قال: خطب رسول الله ﷺ فقال: إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، ولا وصية لوارث.

٥ـ أخبرنا إسماعيل بن مسعود، قال: حدّثنا خالد، قال: حدثنا شعبة، قال: حدّثنا قتادة عن شهر بن حوشب، أنّ ابن غنم ذكر أنّ ابن خارجة ذكر له أنّه شهد رسول الله ﷺ يخطب الناس على راحلته، وإنّها لتقصع بجرّتها وإنّ لعابها ليسيل. فقال رسول الله ﷺ في خطبته: إنّ الله قد قسّم لكل إنسان قسمة من الميراث، فلا تجوز لوارث وصية.

فالإسنادان اشتملا على شهر بن حوشب، وقد تعرّفت عليه.

٦ـ أخبرنا عتبة بن عبد الله المروزي قال: أنبأنا عبد الله بن المبارك، قال: أنبأنا إسماعيل بن أبي خالد، عن قتادة عن عمرو بن خارجة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله عزّ اسمه قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، ولا وصيّة لوارث»[1].

وقد اشتمل الإسناد على قتادة بن دعامة بن قتادة: أبو الخطاب البصري (٦١ـ١١٧هـ) الذي ورد في حقّه عن حنظلة بن أبي سفيان: كنت أرى طاووساً إذ أتاه قتادة يسأله يفرّ منه، قال: وكان قتادة يتهم بالقَدَر.

وقال علي بن المديني: قلت ليحيى بن سعيد: إنّ عبد الرحمان يقول: اترك كلّ من كان رأساً في بدعة يدعو إليها. قال: كيف تصنع بقتادة...؟ ثم قال يحيى: إن ترك هذا الضرب ترك ناساً كثيراً.

وقال الحاكم في علوم الحديث: لم يسمع قتادة من صحابي غير أنس.

١ـ النسائي: السنن: ٦/ ٢٠٧، كتاب الوصايا باب ابطال الوصية للوارث، الحديث بأسناده الثلاثة ينتهي إلى عمرو بن خارجة الذي قال البزار في حقّه: إنّه لا نعلم له عن النبي إلاّ هذا الحديث.

وقال أبو داود: حدّث قتادة عن ثلاثين رجلاً لم يسمع منهم [١].

٧ـ روى ابن ماجة: حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا يزيد بن هارون: أنبأنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة: أنّ النبيّ خطبهم وهو على راحلته، وإنّ راحلته لتقصع بجرّتها، وإنّ لُغامَها ليسيل بين كتفيّ، قال: إنّ الله قسّم لكلّ وارث نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية، والولد للفراش ...

كذلك فالإسناد مشتمل على شهر بن حوشب.

٨ ـ حدثنا هشام بن عمّار ، ثنا إسماعيل بن عياش، ثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني: سمعت أبا أُمامة الباهلي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته، عام حجّة الوداع : إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصية لوارث.

وفي الاسناد إسماعيل بن عياش، وقد عرفت حاله.

٩ـ حدثنا هشام بن عمّار، ثنا محمد بن شعيب بن شابور، ثنا عبد الرحمن ابن يزيد بن جابر، عن سعيد بن أبي سعيد، أنّه حدّثه عن أنس بن مالك قال: إنّي لتحت ناقة رسول الله، يسيل عليّ لعابها فسمعته يقول: إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه ألا لا وصية لوارث [٢].

وفي السند، من لا يحتج به:

١ـ عبد الرحمان بن يزيد بن جابر الأزدي أبو عتبة الشامي (المتوفى

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٨/ ٣١٩، جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٢٣/ ٥٠٩.

٢ـ سنن ابن ماجة: ٢/ ٩٠٥، كتاب الوصايا باب لا وصية لوارث، الأحاديث ٢٧١٢ـ ٢٧١٤.

عام ١٥٣).

قال الفلاس: ضعيف الحديث ... روى عن أهل الكوفة أحاديث مناكير [١].

٢ـ سعيد بن أبي سعيد، واسمه كيسان المقبري أبو سعد المدني (المتوفى عام ١٢٥).

قال يعقوب بن شيبة: قد كان تغيّر واختلط قبل موته يقال بأربع سنين، وقال الواقدي: اختلط قبل موته بأربع سنين، وقال ابن حبّان في الثقات: اختلط قبل موته بأربع سنين [٢].

١٠ـ روى الدارقطني: نا أبو بكر النيسابوري، نا يوسف بن سعيد، نا حجاج، عن جريج، عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تجوز الوصية لوارث إلاّ أن يشاء الورثة.

وفي الاسناد عطاء بن أبي مسلم الخراساني (٥٠ هـ ـ ١٣٥ هـ).

قال الدارقطني: لم يلق ابن عباس.

وقال أبو داود: ولم يدرك ابن عباس ولم يره.

البخاري قد ذكر عطاء الخراساني في الضعفاء ...والبخاري لم يخرج له شيئاً.

وقال ابن حبّان: كان رديء الحفظ يخطئ ولا يعلم فبطل الاحتجاج به [٣].

وقال البيهقي: عطاء هذا هو الخراساني لم يدرك ابن عباس ولم يره. قاله أبو

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٦٦ برقم ٥٨١.
٢ـ المصدر نفسه: ٤/ ٣٤ برقم ٦١.
٣ـ المصدر نفسه: ٧/ ١٩٠ برقم ٣٩٥.

داود السجستاني وغيره وقد روى من وجه آخر عن عكرمة عن ابن عباس [١].

١١ ـ نا علي بن إبراهيم بن عيسى، نا أحمد بن محمد الماسرجسي، نا عمرو ابن زرارة، نا زياد بن عبد الله، نا إسماعيل بن مسلم، عن الحسن، عن عمرو بن خارجة قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث إلاّ أن يجيز الورثة.

ولو صحّ الاسناد، فهو محمول على ما إذا زاد عن الثلث كما سيأتي نقله.

١٢ ـ نا عبيد الله بن عبد الصمد بن المهتدي، نا محمد بن عمرو بن خالد، نا أبي، عن يونس بن راشد، عن عطاء الخراساني، عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله: «لا يجوز لوارث وصية إلاّ أن يشاء الورثة» [٢].

ولا أظنّ أن فقيهاً يحتجّ بحديث في سنده:

عكرمة البربري: أبو عبد الله المدني مولى ابن عباس: وقد عرّفه أهل الرجال بما يلي:

قال ابن لهيعة: عن أبي الأسود: كان عكرمة قليل العقل خفيفاً، كان قد سمع الحديث من رجلين، وكان إذا سئل حدّث به عن رجل يسأل عنه بعد ذلك، فيحدّث به عن الآخر، فكانوا يقولون: ما أكذبه.

وقال يحيى بن معين: إنّما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة لأنّ عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية (طائفة من الخوارج) وقال عطاء: كان أباضياً.

وقال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعت ابن عمر يقول لنافع: اتّق

---

١ ـ البيهقي: السنن الكبرى: ٦/ ٢٦٤.

٢ ـ الدار قطني: السنن: ٤/ ١٥٢ «الوصايا» الحديث ١٠ و١١.

الله ويحك يا نافع ولا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس.

وعن سعيد بن المسيب أنّه كان يقول لغلامه: لا تكذب عليّ كما يكذب عكرمة على ابن عباس.

وعن عطاء الخراساني: قلت لسعيد بن المسيب: إنّ عكرمة يزعم أنّ رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة وهو محرم، فقال: كذب مخبثان.

وقال سعيد بن جبير: كذب عكرمة.

وقال وهيب بن خالد عن يحيى بن سعيد الأنصاري: كان كذّاباً.

وكان مالك لا يرى عكرمة ثقة ويأمر أن لا يؤخذ عنه.

وقال حنبل بن إسحاق عن أحمد بن حنبل: ... وعكرمة مضطرب الحديث يختلف عنه.

وقال ابن عليه: ذكره أيوب فقال: قليل العقل.

وقال الحاكم: أبو أحمد احتجّ بحديثه الأئمّة القدماء لكن بعض المتأخرين أخرج حديثه من حيز الصحاح [١].

١٣ ـ نا أحمد بن كامل، نا عبيد بن كثير، نا عباد بن يعقوب، نا نوح بن دراج، عن أبان بن تغلب، عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث ولا إقرار بدين.

وفي الاسناد من لا يحتجّ به أهل السنّة وهونوح بن دراج (المتوفى عام ١٨٢)

---

١ ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٧/ ٢٣٤ رقم ٤٧٦.

والحديث نقل محرّفاً.

فقد تضافر عن جعفر بن محمد، صحّة الوصية للوارث إلاّ إذا تجاوز عن الثلث، فانّه اضرار بالورثة ويؤيده ذيل الحديث «ولا إقرار بدين» والإقرار بالدين، والايصاء فوق الثلث مظنّة الاضرار بالورثة.

١٤ـ نا أحمد بن زياد، نا عبد الرحمان بن مرزوق، نا عبد الوهاب، نا سعيد، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله بمنى فقال: إنّ الله عزّ وجلّ قد قسّم لكلّ إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارثٍ وصية إلاّ من الثلث، قال: ونا سعيد بن مطر عن شهر، عن عمرو بن خارجة عن النبي ﷺ مثله [١].

والسند مشتمل على شهر بن حوشب، والمتن يؤيد مقالة الإمامية حيث قال: فلا يجوز له ارث إلاّ من الثلث.

١٥ـ روى الدارمي: حدثنا مسلم بن إبراهيم، ثنا هشام الدستوائي، ثنا قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة، قال: كنت تحت ناقة النبي ﷺ وهي تقصع بجرّتها ولعابها وينوص بين كتفي، سمعته يقول: ألا إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا يجوز وصية لوارث [٢].

وفي الاسناد شهر بن حوشب وكفى به ضعفاً.

١٦ـ روى البيهقي بأسانيد مختلفة، لا تخلو من ضعف.

١ـ الدارقطني: السنن: ٤/ ١٥٢ «الوصايا» الحديث ١٢ و ١٣.

٢ـ الدارمي: السنن: ٢/ ٤١٩، باب الوصية للوارث.

فالأوّل مقطوع برواية عطاء عن ابن عباس وقد عرفت عدم ادراكه له وعطاء هذا هو عطاء الخراساني.

والثاني مشتمل على رواية: عطاء عن عكرمة عن ابن عباس، وقد عرفت حال الرجلين.

والثالث أيضاً مثل الثاني.

والرابع مشتمل على الربيع بن سليمان، الذي كان يوصف بغفلة شديدة، وعن الشافعي أنّه ليس بثبت وإنّما أخذ أكثر الكتب من آل البويطي بعد موت البويطي[١].

وعلى سفيان بن عيينة (المتوفّى عام ١٩٨) قال محمد بن عبد الله بن عمّار: سمعت يحيى بن سعيد يقول: اشهدوا أنّ سفيان بن عيينة اختلط سنة ٩٧، فمن سمع في هذه السنة وبعدها، سماعه لا شيء[٢].

وعلى مجاهد بن جبر المكّي المولود في خلافة عمر (المتوفى عام ١٠٠) فمضافاً إلى أنّ الرواية مقطوعة فقد ورد في حقّه: مجاهد معلوم التدليس فعنعنته لا تفيد الوصل[٣].

والخامس مشتمل على ابن عياش وشرحبيل بن مسلم وقد تعرّفت عليهما.

والسادس مشتمل على شهر بن حوشب.

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٣/ ٢١٣ برقم ٤٧٣.

٢ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ١١/ ١٩٦.

٣ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١٠/ ٤٠ برقم ٦٨.

والسابع مشتمل على حماد بن سلمة عن قتادة، والسند إمّا مقطوع أو موصول بواسطة شهر بن حوشب بقرينة الرواية السابقة.

والثامن مشتمل على إسماعيل بن مسلم وهو مردّد بين العبدي (أبو محمد (البصري) والمكي (أبو إسحاق البصري) الذي ضعّفه جمال الدين المزّي بقوله: قال: عمرو بن علي: كان يحيى وعبد الرحمان لا يحدّثان عن إسماعيل المكي.

وقال أبو طالب: قال أحمد بن حنبل: إسماعيل بن مسلم المكي منكر الحديث.

وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين: إسماعيل بن مسلم المكي ليس بشيء. وكذلك قال عثمان بن سعيد الدارمي وأبو يعلى الموصلي عن يحيى.

وعن علي بن المديني: إسماعيل بن مسلم المكي لا يكتب حديثه ... وكان ضعيفاً في الحديث ... يكثر الخلط.

وقال أبو زرعة: هو بصري سكن مكة، ضعيف الحديث.

وقال النسائي:... متروك الحديث. وقال في موضع آخر: ليس بثقة [١].

والتاسع مشتمل على عبد الرحمان بن يزيد بن جابر الأزدي، وسعيد بن أبي سعيد وقد تعرّفت عليهما.

والعاشر مشتمل على سفيان بن عيينة وقد تعرّفت عليه وعلى طاووس بن كيسان اليماني وهو تابعي لم يدرك النبيّ و إنّما ينقل ما ينقل عن ابن عباس [٢].

---

١ ـ جمال الدين المزّي: تهذيب الكمال: ٣/ ١٩٨ برقم ٤٨٣.

٢ ـ البيهقي: السنن: ٦/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

١٧ـ روى الحافظ سعيد بن منصور المكي (المتوفى ٢٢٧) في سننه هذا الحديث بأسانيد مختلفة.

فالأوّل ـ مضافاً إلى أنّه مقطوع بمجاهد ـ: مشتمل على سفيان بن عيينة.

والثاني: مقطوع بعمرو بن دينار (المتوفى حدود عام ١٢٥) ومشتمل على سفيان بن عيينة.

والثالث: مشتمل على إسماعيل بن عياش وشرحبيل بن مسلم.

والرابع: مشتمل على شهر بن حوشب.

والخامس: مشتمل على سفيان بن عيينة وهشام بن حجر المكي الذي ضعّفه يحيى بن معين، وعن غيره أنّه يضرب على حديثه، وعن أبي داود أنّه ضرب الحدّ بمكة [1].

١٨ـ روى الصنعاني بسند ينتهي إلى شهر بن حوشب عن عمرو بن خارجة، قال: سمعت رسول الله يقول: لا وصية لوارث [2] وقد تعرفت على حال «شهر».

ملاحظات على نسخ الآية بالسنّة:

ويلاحظ على هذه الاجابة، أي نسخ الكتاب بهذه الروايات، بوجوه:

١ـ الكتاب العزيز، قطعي السند، وصريح الدلالة في المقام. وظاهر الآية

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١١/ ٣٢ برقم ٧٤.

٢ـ الصنعاني: عبد الرزاق بن همام (١٧٦ ـ ٢١١): المصنف: ٩/ ٧٠ برقم ١٦٣٧٦.

كون الحكم أمراً أبدياً وأنّه مكتوب على المؤمنين، وهو حقّ على المتّقين، أفيصح نسخه أو تخصيصه برواية لم يسلم سند منها عن خلل ونقاش فرواتها مخلّط، من أروى الناس عن الكذابين، لا يرى ما يخرج من رأسه، إلى ضعيف أُختُتِنَ في كبر سنّه، إلى بائع دينه بخريطة، إلى مسنِد ولم يـر المسند إليه، إلى محدود أُجري عليه الحد في مكة، إلى خارجيّ يُضرب به المثل، إلى، إلى، إلى [1].

ولو قلنا بجواز نسخ الكتاب فانّما نقول به إذا كان الناسخ، دلالة قرآنية أو سنّة قاطعة.

٢ـ كيف يمكن الاعتماد على رواية، تدّعي أنّ النبي الأكرم خطب في محتشد كبير لم ينقل لنا التاريخ له مثيلاً في حياة النبي إلاّ في وقعة الغدير، وقال: إنّه لا وصية لوارث، ولم يسمعه أحد من الصحابة إلاّ أعرابي مثل عمرو بن خارجة الذي ليس له رواية عن رسول الله سوى هذه [2] أو شخص آخر كأبي أُمامة الباهلي وهذا ما يورث الاطمئنان على وجود الخلل فيها سنداً أو دلالة.

٣ـ لو سلم أنّ الحديث قابل للاحتجاج، لكنّه لا يعادل ولا يقاوم ما تواتر عن أئمّة أهل البيت من جواز الوصية للوارث. فهذا هو محمد بن مسلم أحد فقهاء القرن الثاني، من تلاميذ أبي جعفر الباقر ـعليه السلام ـ يقول: سألت أبا جعفر عن الوصية للوارث؟ فقال: تجوز، ثم تلا هذه الآية : **﴿إنْ تَرَكَ خَيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾** .

وهذا أبو بصير المرادي شيخ الشيعة في عصر الصادق ـعليه السلام ـ يروي عنه

١ـ لاحظ ما نقلناه عن أئمة الرجال في حق رواة الحديث ونقلته.

٢ـ ابن حجر : الاصابة: ٢/ ٥٢٧ و المزّي: تهذيب الكمال: ٢١/ ٥٩٩ وابن حبّان: الثقات: ٣/ ٢٧١.

أنّه سأله عن الوصية للوارث؟ فقال: تجوز [١].

٤ـ أنّ التعارض فرع عدم وجود الجمع الدلالي بين نصّ الكتاب والحديث، إذ من المحتمل جداً أنّ الرسول ﷺ ذكر قيداً لكلامه، ولم يسمعه الراوي أو سمعه، وغفل عن نقله، أو نقله ولم يصل إلينا وهو أنّه مثلاً قال: «ولا تجوز وصية للوارث» إذا زاد عن الثلث أو بأكثر منه، كما ورد كذلك من طرقنا، وطرق أهل السنّة. وقد عرفت: أنّ الدارقطني نقله عن الرسول الأكرم بهذا القيد [٢] وقد ورد من طرقنا عن النبي الأكرم أنّه قال في خطبة الوداع: «أيّها الناس إنّ الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، ولا تجوز وصية لوارث بأكثر من الثلث» [٣].

وبعد هذه الملاحظات لا يبقى أيّ وثوق للرواية بالصورة الموجودة في كتب السنن.

أضف إلى ذلك: أنّ الإسلام دين الفطرة، ورسالته خاتمة الرسالات فكيف يصحّ أن يسد باب الإيصاء للوارث، مع أنّه ربّما تمسّ الحاجة إلى الايصاء للوارث، بعيداً عن الجور والحيف، من دون أن يثير عداء الباقين وحسد الآخرين كما إذا كان طفلاً، أو مريضاً، أو معوّقاً أو طالب علم، لا يتسنّى له التحصيل إلاّ بعون آخرين.

كل ذلك يدعو فقهاء المذاهب في الأمصار، إلى دراسة المسألة من الأصل عسى أن يتبدّل المختلف إلى المؤتلف والخلاف إلى الوفاق بفضله وكرمه سبحانه.

١ـ وسائل الشيعة: ١٣، الباب ١٥ من أبواب أحكام الوصايا الحديث، وفيه ثلاثة عشر حديثاً تصرّح على جواز الوصية للوارث.

٢ـ لاحظ الرقم ١٤ ممّا سلف وفيه: فلا يجوز لوارث وصية إلاّ من الثلث.

٣ـ الحسن بن علي بن شعبة (من محدّثي القرن الرابع) تحف العقول: ٣٤.

المسألة الثانية عشرة :

ارث المسلم من الكافر

لا خلاف بين المسلمين أنّ الكافر لا يرث المسلم، و إنّما الخلاف في أنّ المسلم يرث الكافر أو لا، فأئمّة أهل البيت على الأوّل، قائلين بأنّ الإسلام لا يزيد إلاّ عزّاً، لا بؤساً وشقاء، فلا وجه معقول لمنع المسلم عن ارث ما ترك آباؤه أو أبناؤه، نعم الكفر يزيد بؤساً وشقاءً وحرماناً، فلا يرث الكافر المسلم لكرامة المورّث ودناءة الوارث إلاّ إذا أسلم.

وقد تضافرت رواياتهم على الارث، إذا كان الوارث مسلماً سواء كان المورّث مسلماً أو كافراً.

وأمّا الصحابة فقد ذهب كثير منهم إلى هذا القول وهو مروي عن علي -عليه السلام- ومعاذ بن جبل و معاوية بن أبي سفيان ومن التابعين مسروق وسعيد وعبد الله بن معقل، ومحمد بن الحنفية، ومحمد بن علي الباقر -عليهم السلام- و إسحاق ابن راهويه.

وقال الشافعي: لا يرث المسلم الكافر، وحكوا ذلك عن علي -عليه السلام- وعمر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت والفقهاء

كلّهم[١].

وقال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على أنّ الكافر لا يرث المسلم. وقال جمهور الصحابة والفقهاء لا يرث المسلم الكافر يُروَى هذا عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأُسامة بن زيد وجابر بن عبد الله، وبه قال عمرو بن عثمان وعروة، والزهري وعطاء وطاووس والحسن، وعمر بن عبد العزيز وعمرو بن دينار، والثوري وأبو حنيفة وأصحابه ومالك والشافعي وعامة الفقهاء وعليه العمل.

وروي عن عمر ومعاذ ومعاوية، أنّهم ورّثوا المسلم من الكافر، ولم يورّثوا الكافر من المسلم، وحكي ذلك عن محمد بن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد ابن المسيب، ومسروق، وعبد الله بن معقل، والشعبي، والنخعي، ويحيى بن يعمر، وإسحاق وليس بموثوق به عنهم، فإنّ أحمد قال: ليس بين الناس اختلاف في أنّ المسلم لا يرث الكافر[٢].

دليلنا: اطلاقات الكتاب وعموماته مثل قوله سبحانه: ﴿**يُوصيكُمُ اللهُ في أولادكُمْ لِلذَّكَرِ مِثلُ حَظِّ الأُنثيين**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**ولَكُمْ نِصفُ ما تركَ أزواجكم**﴾ وقوله تعالى: ﴿**للرِّجالِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ الوالِدانِ والأقرَبون**﴾ فإنّها تعمّ ما إذا كان المورّث كافراً والوارث مسلماً وأمّا عكس المسألة فقد خرج بالدليل.

أضف إلى ذلك، ما تضافر من الروايات عن أئمّة أهل البيت الصريحة في التوريث.

منها: صحيحة أبي ولّاد قال: سمعت أبا عبد الله يقول: المسلم يرث امرأته

١ـ الطوسي: الخلاف ٢/ كتاب الفرائض المسألة ١٦.

٢ـ ابن قدامة: المغني: ٦/ ٣٤٠.

الذميّة، وهي لا ترثه [١].

منها موثقة سماعة: عن أبي عبد الله قال: سألته عن المسلم هل يرث المشرك؟ قال: نعم فأمّا المشرك فلا يرث المسلم [٢].

وقد علّل في بعض الروايات حكم التوريث بقولهم «نحن نرثهم ولا يرثونا إنّ الله عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلاّ عزّا [٣]. وفي رواية أُخرى قال أبو عبد الله: نرثهم ولا يرثونا إنّ الإسلام لم يزده في ميراثه إلاّ شدّة [٤].

وقد فهم معاذ بن جبل من قول النبي: «الإسلام يزيد ولا ينقص» حكم المسألة فورث المسلم، من أخيه اليهودي [٥].

نعم استدلّ المخالف بأُمور:

١ـ رواية أُسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنّه قال: لا يرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر. وقال ابن قدامة: متّفق عليه [٦].

يلاحظ عليه: أنّها رواية واحدة لا تقابل اطلاق الكتاب وعمومه، وقد قلنا في البحوث الأُصولية أنّه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وإنّ منزلة الكتاب أرقى من أن يخصّص بالظن وقد قال به أيضاً المحقّق الحلّي في المعارج.

٢ـ روي عن عمر أنّه قال: لا نرث أهل الملل ولا يرثونا [٧]. لكنّه خبر موقوف لم يسنده إلى النبي فهو كسائر موقوفات الصحابة ليس حجّة كما حقّقناه

---

١ و ٢ ـ الوسائل: ١٧ الباب ١ من أبواب موانع الارث ح ١ و ٥، ولاحظ ح٦ و ٧ و ٨ و ١٤ و١٧ و ١٩ من ذلك الباب.

٣ و ٤ و ٥ ـ لاحظ الرواية ٦ و١٧ و ٨ من ذلك الباب.

٦ و ٧ ـ ابن قدامة: المغني: ٦/ ٣٤١.

في «أُصول الحديث وأحكامه».

٣ـ ما رواه الفريقان عن النبي الأكرم أنّه قال: «لا يتوارث أهل ملّتين» لكنّه غير دال على المدّعى إذ الحديث بصدد نفي التوارث، حتى يتوارث كل من الآخر، بل لا يرث الكافر من المسلم، ويرث المسلم من الكافر.

وقد تضافرت الروايات عن أهل البيت ـ عليهم السلام ـ على هذا التفسير، روى عبد الرحمان بن أعين عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: لا يتوارث أهل ملّتين نحن نرثهم ولا يرثونا إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لم يزدنا بالإسلام إلاّ عزّاً [١].

وفي صحيحة جميل وهشام، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: فيما روى الناس عن النبي ﷺ أنّه قال: «لا يتوارث أهل ملّتين»، قال: نرثهم ولا يرثونا إنّ الإسلام لم يزده في حقّه إلاّ شدّة [٢].

وروى أبو العباس، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: لا يتوارث أهل ملّتين يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا إلاّ أنّ المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم [٣]، إلى غير ذلك من الروايات المفسّرة للنبوي والرادّة على فتوى الفقهاء المشهورة في عصرهم ـ عليهم السلام ـ.

وبذلك تظهر حال مسائل أُخرى مذكورة في الفرائض.

---

١ و ٢ و ٣ ـ الوسائل: ١٧ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح ٦ و ١٤ و ١٥.

المسألة الثالثة عشرة :

التوريث بالعصبة

اتّفقت الإمامية على أنّ ما فضُلَ عن السهام يردُّ على أصحاب السهام بخلاف سائر الفقهاء. ولأجل ايضاح محل الخلاف بين الإمامية وسائر الفقهاء نذكر أُموراً:

الأوّل: إذا بقي من سهام التركة شيء ـ بعد اخراج الفريضة ـ فله صور:

الصورة الأُولى: إنّ الميّتَ إذا لم يخلُف وارثاً إلاّ ذوي فروض ولا يستوعب المال كالبنات وليس معهنّ أحد، أو الأخوات كذلك، فإنّ الفاضل عن ذوي الفروض يرد عليهم على قدر فروضهم إلاّ الزوج والزوجة[1].

الصورة الثانية: أن يكون بين أصحاب الفروض مساوٍ لا فرض له، وبعبارة أُخرى أن يجتمع من لا فرض له مع أصحاب الفرض، ففيها يرد الفاضل، على المساوي الذي ليس له سهم خاص في الكتاب و إليك بعض الأمثلة:

١ـ إذا ماتت عن أبوين وزوج.

٢ـ إذا مات عن أبوين وزوجة.

١ـ المغني: ٦/ ٢٥٦ ونقل عن ابن سراقة أنّه قال: أنّ عليه العمل اليوم في الأمصار.

فالزوج في الأوّل، والزوجة في الثاني، والأُم في كليهما من أصحاب الفروض دون الأب فما فضل بعد أخذهم، فهو لمن لا فرض له، أي الأب، فللزوج والزوجة نصيبهما الأعلى وللأُم الثلث، والباقي للأب لأنّه لا فرض له، نعم الأب من أصحاب الفروض إذا كان للميّت ولد قال سبحانه: ﴿ولأبويه لِكُلّ واحِدٍ منهُما السُّدسُ مما ترك إنْ كانَ لَهُ وَلَد﴾ (النساء/ ١١) بخلاف الأُمّ فهي مطلقاً من ذوات الفروض.

قال الخرقي في متن المغني: «و إذا كان زوج وأبوان، أُعطي الزوج النصف والأُم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، و إذا كانت زوجة أُعطيت الزوجة الربع، والأُمّ ثلث ما بقي، وما بقي للأب.

قال ابن قدامة: هاتان المسألتان تسمّيان العمريتين لأنّ عمر ـ رضى الله عنه ـ قضى فيهما بهذا القضاء، فتبعه على ذلك عثمان وزيد بن ثابت وابن مسعود، وروي ذلك عن علي، وبه قال الحسن والثوري ومالك والشافعي ـ رضي الله عنهم ـ وأصحاب الرأي، وجعل ابن عباس ثلث المال كلّه للأُمّ في المسألتين، ويروى ذلك عن علي»[١].

٣ـ ذلك الفرض ولكن كان للأُمّ حاجب، فللزوج والزوجة نصيبهما الأعلى وللأُمّ السدس، والكل من أصحاب الفرض، والباقي للأب الذي لا فرض له.

١ـ المغني: ٦/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧. وهذا ونظائره الكثيرة في الفرائض يعرب عن عدم وجود نظام محدّد في الفرائض في متناول الصحابة، ومع أنّهم يروون عن النبي أنّ أعلم الصحابة بالفرائض هو زيد بن ثابت وانّه ﷺ قال: «أفرضهم زيد، وأقرأهم أبيّ». لكنّه تبع قضاء عمر ولم يكن عنده شيء في المسألة التي يكثر الابتلاء بها.

٤ـ إذا مات عن أبويـن وابن وزوج أو زوجة، فلهما نصيبهما الأدنى ـ لأجل الولد ـ وللوالدين السدسان والباقي للابن الذي لا فرض له.

٥ـ إذا مات عـن زوج أو زوجة وإخوة من الأُمّ، وإخوة مـن الأبوين أو من الأب، فللزوج النصف أو للزوجة الربـع، وللإخوة من الأُم الثلث، والباقي لمن لا فرض له أي الإخوة من الأبوين أو الذين يتقرّبون بالأب.

ففـي هـذه الصـورة فـالـزائد بعـد اخـراج الفـرائض للمسـاوي في الطبقة الـذي لا فرض له. ولعـلّ هذه الصورة مـوضع اتّفاق بين الفقهـاء: السنّة والشيعة.

الصورة الثالثة: إذا لم يكن هناك قريب مسـاوٍ لا فرض له وزادت سهام التركة عن الفروض فهناك رأيان مختلفان بين الفقهاء: الشيعة والسنّة.

١ ـ الشيعة كلّهـم على أنّ الزائد يـرد إلى أصحـاب الفـرائض عدا الـزوج والزوجة [1] بنسبـة سهامهـم، فإذا مات عـن أبويـن وبنت وليس في طبقتهـم من ينتمي إلى الميّت بـلا واسطة سواهـم، يرد الفاضل ـ أي السدس ـ عليهـم بنسبة سهامهم، فيرد السدس عليهم أخماساً فلـلأبوين: الخمسان من السدس، وللبنت ثلاثة أخماس منه، ولا تخرج التركة عن هذه الطبقة أبداً.

٢ـ أهل السنّـة يرون أنّه يرد إلى أقـرباء الميّت من جـانب الأب والابن وهم العصبة.

---

١ ـ اتّفقت عليه المذاهب كلّها قـال ابن قدامة: «فأمّـا الزوجان فـلا يرد عليهما، باتّفـاق أهل العلم» المغني: ٦/ ٢٥٧.

الأمر الثاني: ما هو المراد من العصبة لغة واصطلاحاً؟

قال ابن منظـور: العصبة والعصابة: جماعـة ما بين العشرة إلى الأربعين. وفي التنزيل: ﴿وَنَحنُ عُصْبة﴾ [1].

قال الأخفش: والعصبة والعصابة: جماعة ليس لها واحد.

وقال الـراغب: العصَب: اطنـاب المفاصل، ثـم يقال: لكل شـدّ عصب، والعصبة: جماعة متعصّبة متعاضدة. قال تعالى: ﴿لَتَنُوأُ بِالعُصْـبَةِ﴾ [2]. والعصابة: ما يعصب بها الرأس والعمامة.

وقال في النهاية: العصبة: الأقارب من جهة الأب لأنّهم يعصبونه ويعتصب بهم أي يحيطون به ويشتد بهم.

وقال الطريحي: عَصَبـة الرجل، جمع «عاصب» ككفرة جمع كـافر، وهم بنوه وقرابتـه، والجمع: العصاب، قـال الجوهري: وانّما سمُّـوا عصبة، لأنّهم عصبوا به أي: أحاطوا بـه فالأب طرف، والابن طرف، والأخ طرف، والعم طـرف... وكلامه توضيح لما أجمله ابن الأثير.

وقد سبق الطـريحي، ابن فارس في مقاييسـه فقال: له أصل واحـد يدل على ربط شيء بشيء ثم يفرع ذلك فروعاً وتطلق على أطناب المفاصل التي تلائم بينها، وعلى العشرة من الرجال لأنها قد عصبت كأنّها ربط بعضها ببعض.

وعلى كل تقدير فهو في الأصل بمعنى الـربط والاحاطة وكأنّ الانسان يحاط

١ـ يوسف: الآية ٨.

٢ـ القصص: الآية ٧٦.

بالعصبة ويرتبط بها مع غيرهم.

وأمّا في اصطلاح الفقهاء فهو لا يتجاوز عمّا ذكره الطريحي في كلامه، وأحسن التعاريف ما ذكره صاحب الجواهر حيث قال: العصبة: الابن والأب ومن تدلّى بهما، وهو يشمل الأخ والعم وغيرهما.

وقال ابن قدامة: هو الوارث بغير تقدير، وإذا كان معه ذو فرض أخذ ما فضل عنه قلّ، أو كثر، وإن انفرد أخذ الكل، وإن استغرقت الفروض المال سقط [١].

وما ذكره أشبه ببيان حكم العصبة من حيث الحكم الشرعي وليس تفسيراً لمادة العصبة.

ثمّ إنّ العصبة عندهم تنقسم إلى العصبة بالنفس، وإلى العصبة بالغير والأوّل أقرب العصبات، كالابن ، ابن الابن، الأب، الجد لأب وإن علا ، الأخ لأبوين، ابن الأخ لأبوين، أو أب، العم لأبوين أو لأب، ابن العم لأبوين أو لأب.

وأمّا الثاني فينحصر في الاناث كالبنت، وبنت ابن وأُخت لأبوين، أو لأب.

لأنّ العصبة من تدلّى إلى الميّت من جانب الأب وهو يعم الجميع ولا يختص بالذكور، نعم توارثهم بالعصبة على نظام خاص مذكور في كتبهم [٢].

قال الخرقي: «وابن الأخ للأب والأم، أولى من ابن الأخ للأب. وابن الأخ

١ـ المغني: ٦/ ٢٢٦.

٢ـ لاحظ المغني: ٦/ ٢٣٦ عند قول الماتن: وابن الأخ للأب أولى من ابن ابن الأخ للأب.

للأب، أولى من ابن ابن الأخ للأب والأُم. وابن الأخ وإن سفل إذا كان للأب [١]، أولى من العم. وابـن العم للأب، أولى من ابـن ابن العم لـلأب والأُم. وابن العم وإن سفل، أولى من عم الأب» [٢].

الأمر الثالث: في تبيين ملاك الوراثة عند الطائفتين:

إنّ الضابط لتقديـم بعض الأقرباء السببيين على البعض الآخر عنـدنا أحد الأمرين:

١ـ كونـه صاحب فريضة في الكتاب قـال سبحانه: ﴿آباؤكُمْ وأبناؤكُمْ لا تَدرونَ أيُّهـم أقـربُ لَكُمْ نَفْعـاً فَـريضـةً مِـنَ اللهِ إنّ اللهَ كــانَ عَليماً حَكيماً﴾ (النساء/ ١١).

٢ـ القربى إذا لم يكن صاحب فريضة فالأقرب إلى الميّت، هو الوارث للكلّ أو لما فضل عن التركة قال سبحانه: ﴿وأُولُوا الأرحامِ بَعضهُم أوْلى بِبَعضٍ في كِتابِ اللهِ إنّ اللهَ بِكُلِّ شيءٍ عليم﴾ .

وأمّا عنـد أهل السنّة فـا لملاك بعد الفرض، هـو التعصيب ـ با لمعنـى الذي عرفت بعد أصحـاب الفرض ـ وإن بعد عنهم، كالأخ عندمـا مات، عن أُخت أو أُختين فيرث الأخ، أو العم، الفـاضل مـن التركة، بما أنّهما عصبـة ويـرد عندنـا إلى أصحاب الفروض وربّما لا يترتّب على الخلاف ثمرة كما في ا لموردين التاليين:

كما لو اجتمع الأب مـع الابن، فالأب يأخذ فـرضه وهو السـدس، وما بقي يأخذه الابن بالاتّفاق لكن عندنا بالقرابة وعند أهل السنّة بالعصبة.

١ـ في المصدر: «الأب» والصحيح ما أثبتناه.

٢ـ المغني: ٦/ ٢٣٦.

ومثله لو اجتمع الأب مع ابن الابن فبما أنّ الأولاد تنزل منزلة الآباء فللأب السدس والباقي لابن الابن عندنا بالقرابة وعندهم بالتعصيب. لكن تظهر الثمرة في موارد أُخر. كما إذا كانت العصبة بعيداً عن ذي فرض كالأخ فيما إذا ترك بنتاً أو بنات، ولم يكن له ولد ذكر، أو العم فيما إذا ترك أُختاً أو أخوات ولم يكن له أخ، فعلى مذهب الإمامية لا يرد إلى البعيد أبداً، سواء كان أخاً أو عمّاً، لأنّ الضابط في التقديم والتأخير هو الفرض والقرابة والأخ والعم بعيدان عن الميّت مع وجود البنت أو الأُخت، فيرد عليهما الفاضل، فالبنت ترث النصف فرضاً والنصف الآخر قرابة، وهكذا الصور الأُخرى.

وأمّا على مذاهب أهل السنّة، فبما أنّه حكموا بتوريث العصبة مع ذي فرض قريب يردون الفاضل إلى الأخ في الأوّل، والعم في الثاني.

قال الشيخ الطوسي: القول بالعصبة باطل عندنا ولا يورث بها في موضع من المواضع، وإنّما يورث بالفرض المسمّى أو القربى، أو الأسباب التي يورث بها من الزوجية والولاء. وروي ذلك عن ابن عباس لأنّه قال فيمن خلف بنتاً وأُختاً: إنّ المال كلّه للبنت دون الأُخت، ووافقه جابر بن عبد الله في ذلك.

وروى موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعي، روى عنه الأعمش ولم يجعل داود الأخوات مع البنات عصبة، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وأثبتوا العصبات من جهة الأب والابن [١].

١ـ الطوسي: الخلاف: ٢/ كتاب الفرائض المسألة ٨٠.

إذا عرفت ذلك فلنأخذ بدراسة أدلّة نفاة العصبة فنقول:

دراسة أدلّة نفاة العصبة:

احتجّت الإماميّة على نفي التعصيب وأنّه مع وجود الأقرب وإن كان ذا فرض لا يرد الباقي إلى البعيد وإن كان ذكراً، بوجوه:

الأوّل: قوله سبحانه: ﴿**للرِّجالِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ الوالدانِ والأقربونَ وللنساءِ نَصيبٌ مِمّا تَركَ الوالدانِ والأقربونَ مِمّا قَلَّ مِنهُ أو كَثُرَ نَصيباً مَفْروضاً**﴾ (النساء/٧).

وجه الاستدلال: أنّه أوجب توريث جميع النساء والأقربين ودلّت على المساواة بين الذكور والإناث في استحقاق الارث، لأنّها حكمت بأنّ للنساء نصيباً كما حكمت بأنّ للرجال نصيباً، مع أنّ القائل بالتعصيب عليه توريث البعض دون البعض مع كونهما في رتبة واحدة وذلك في الصور التالية:

١ـ لو مات وترك بنتاً، وأخاً وأُختاً، فالفاضل عن فريضة البنت يرد إلى الأخ، ويحكم على الأُخت بالحرمان.

٢ـ لو مات وترك بنتاً، وابن أخ، وابن أُخت، فالقائل بالتعصيب يعطي النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأخ، ولا شيء لابن أُخته مع أنّهما في درجة واحدة.

٣ـ لو مات وترك أُختاً، وعمّاً، وعمّة، فالفاضل عن فريضة الأُخت يرد إلى

العم، لا العمّة.

٤ـ لو مات وترك بنتاً، وابن أخ، وبنت أخ، فإنّهم يعطون النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأخ، ولا يعطون شيئاً لبنت الأخ مع كونهما في درجة واحدة.

فالآية تحكم على وراثة الرجال والنساء معاً وبوراثة الجميع، والقائل بالتعصيب يورّث الرجال دون النساء والحكم به أشبه بحكم الجاهلية المبنية على هضم حقوق النساء كما سيوافيك بيانه.

وحمل الآية في مشاركة الرجال والنساء، على خصوص الميراث المفروض، لا الميراث لأجل التعصيب كما ترى، والحاصل أنّ نتيجة القول بالتعصيب هو توريث الرجال واهمال النساء على ما كانت الجاهلية عليه.

قال السيد المرتضى: توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة، من أحكام الجاهلية، وقد نسخ الله بشريعة نبيّنا محمد ﷺ أحكام الجاهلية، وذمّ من أقام عليها واستمرّ على العمل بها بقوله: ﴿أَفَحُكْمَ الجاهليّة يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكماً﴾ وليس لهم أن يقولوا إنّنا نخصّص الآية التي ذكرتموها بالسنّة، وذلك أنّ السنّة التي لا تقتضي العلم القاطع لا يُخصَّص بها القرآن، كما لم ينسخه بها، وإنّما يجوز بالسنّة أن يخصّص وينسخ إذا كانت تقتضي العلم واليقين، ولا خلاف في أنّ الأخبار المروية في توريث العصبة أخبار آحاد لا توجب علماً، وأكثر ما يقتضيه غلبة الظن، على أنّ أخبار التعصيب معارضة بأخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبة، وأنّه بالقربى والرحم، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى

ظاهر الكتاب[١].

الثاني: قوله سبحانه: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى بِبعضٍ في كِتابِ اللهِ إنَّ اللهَ بِكُلِّ شيءٍ عليم﴾ (الأنفال/ ٧٥).

وجه الاستدلال: أنّ المراد من الأولويّة هو الأقربية أي الأقرب فالأقرب، وعلى ذلك فكيف يرث الأخ أو العم مع وجود الأقرب أعني البنت أو الأُخت، وهما أقرب إلى الميّت من الأخ والعم،لأنّ البنت تتقرّب إلى الميّت بنفسها، والأخ يتقرّب إليه بالأب، والأُخت تتقرّب إلى الميّت بالأب، والعمّ يتقرّب إليه بواسطة الجد، والأُخت تتقرّب بواسطة، والعم يتقرّب بواسطتين، وأولاده بوسائط.

والعجب أنّهم يراعون هذا الملاك في ميراث العصبة حيث يقدّمون الأخ لأبوين، على الأخ لأب.وابن الأخ لأبوين، على ابن الأخ لأب، كما أنّ العم لأبوين يقدّمونه على العم لأب، وابن العم لأبوين على ابن العم لأب. هذا في العصبة بالنفس ومثلها العصبة بالغير.

وممّا يدل على أنّ الآية في بيان تقديم الأقرب فالأقرب ــ مضافاً إلى ما ورد من أنّها وردت ناسخة للتوارث بمعاقدة الإيمان والتوارث بالمهاجرة اللّذين كانا ثابتين في صدر الإسلام[٢]. إنّ عليّاً كان لا يعطي الموالي شيئاً مع ذي رحم، سمّيت له فريضة أم لم تسم له فريضة وكان يقول:

١ـ الانتصار: ٢٧٨.

٢ـ مجمع البيان: ٢/ ٥٦٣ طبع صيدا.

﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في كتاب اللهِ إنّ اللهَ بكلِّ شيءٍ عليم﴾ قد علم مكانهم فلم يجعل لهم مع أُولي الأرحام [١].

وروى زرارة عن أبي جعفر -عليه‌السلام- في قول الله: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في كتاب اللهِ﴾ : إنّ بعضهم أولى بالميراث من بعض لأنّ أقربهم إليه رحماً أولى به، ثمّ قال أبو جعفر: أيّهم أولى بالميت وأقربهم إليه؟ أُمّه؟ أو أخوه؟ أليس الأُمّ أقرب إلى الميّت من إخوته وأخواته؟ [٢].

وروي عن زيد بن ثابت أنّه قال: من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء [٣].

قال العلاّمة الصافي في تفسير قوله سبحانه: ﴿للرِّجالِ نصيبٌ مِمّا تَركَ الوالِدانِ والأقربونَ...﴾ قد أبطل الله بهذه الآية النظام الجاهلي المبنيّ على توريث الرجال دون النساء، مثل توريث الابن دون البنت، وتوريث الأخ دون الأُخت، وتوريث العم دون العمّة، وابن العم دون بنته، فقرّر بها مشاركة النساء مع الرجال في الارث، إذا كنّ معهم في القرابة في مرتبة واحدة، كالابن والبنت، والأخ والأُخت، وابن الابن وبنته، والعم والعمّة وغيرهم، فلا يوجد في الشرع مورد تكون المرأة مع المرء في درجة واحدة إلاّ وهي ترث من الميت بحكم الآية ... فكما أنّ القول بحرمان الرجال الذين هم من طبقة واحدة نقض لهذه الضابطة المحكمة الشريفة، كذلك القول بحرمان النساء أيضاً ... ومثل هذا النظام ـ الذي تجلّى فيه اعتناء الإسلام بشأن المرأة ورفع مستواها في الحقوق المالية كسائر حقوقها ـ يقتضي أن يكون عامّاً لا يقبل التخصيص والاستثناء [٤].

---

١ و ٢ و ٣ ـ الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث الحديث ١٠ و ١١ و٢.

٤ـ مع الشيخ جاد الحق، شيخ الأزهر: ١٥ـ١٦.

ويظهر من السيد في الانتصار أنّ القائلين بالتعصيب ربّما يعترضون على الإمامية بأنّ الحرمان موجود في فقههم، كما إذا مات الرجل عن بنت وعم أو ابن عم، فإنّ التركة كلّها للبنت عندهم ولا حظّ لهما. وهو حرمان الرجال دون النساء عكس القول بالتعصيب، ويشتركان في الحرمان ومخالفة الذكر الحكيم.

والجواب: أنّ الحرمان في المثال لأجل عدم الاستواء في القرابة ألاّ ترى أنّ ولد الولد (ذكوراً كانوا أو إناثاً) لا يرث مع الولد، لعدم التساوي في الدرجة والقرابة، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء، وإذا كانت القرابة والدرجة مراعاة بين العم وابنه، فلا يساوي ـ العم ـ البنت في القربى والدرجة وهو أبعد منها كثيراً.

وليس كذلك العمومة والعمّات وبنات العم وبنو العم، لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرباهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء، فظاهر الآية حجّة عليه وفعله مخالف لها، وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الإشارة إليها وهذا واضح فليتأمّل [1].

الثالث: قوله سبحانه: ﴿**إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُختٌ فَلَها نِصفُ ما تَرَكَ ...**﴾ (النساء/ ١٧٦) والآية ظاهرة في أنّ توريث الأُخت من الأخ مشروط بعدم وجود الولد له. مع أنّه يلزم في بعض صور التعصيب توريث الأُخت مع وجود الولد (البنت) للميّت وذلك فيما إذا كان التعصيب بالغير كأُخت أو أخوات لأبوين، أو أُخت وأخوات لأب، فإنّهنّ عصبة بالغير من جانب الأب فلو مات عن بنت وأُخت لأبوين أو لأب، فالنصف للبنت، والنصف الآخر للعصبة

١ـ الانتصار: ٢٨٣.

وهي الأُخت أو الأخـوات مع أنّ وراثـة الأُخت مشروطة بعـدم الولـد في صريح الآية. قال الخرقـي: والأخوات مع البنات عصبة، لهنّ مـا فضل، وليس لهنّ معهنّ فريضة مسمّـاة.

وقال ابن قدامـة في شرحه: والمراد بالأخوات هاهنا، الأخـوات من الأبوين، أو من الأب وإليه ذهب عـامّة الفقهاء إلاّ ابن عبـاس ومن تابعه، فإنّـه يروى عنه أنّه كان لا يجعل الأخوات مع البنات عصبة فقال في بنت وأخت: للبنت النصف ولا شيء للأخت. فقال ابن عباس: أنتم أعلم أم الله، يريد قول الله سبحانه: ﴿**إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيسَ لَـهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُختٌ فَلَها نِصـفُ ما تَركَ ...**﴾ فإنّما جعل لها الميراث بشرط عدم الولد.

ثمّ إنّ ابن قـدامة ردّ على الاستـدلال بقولـه: إنّ الآية تـدل على أنّ الأُخت لا يفرض لها النصـف مع الولد، ونحـن نقول به، فـإنّ ما تأخذه مـع البنت ليس بفرض، وإنّما هو بالتعصيب كميراث الأخ، وقد وافق ابن عباس على ثبوت ميراث الأخ مع الولد مع قول الله تعالى: ﴿**وهو يرثها إنْ لم يَكُنْ لَها ولَد**﴾ وعلى قياس قوله «ينبغي أن يسقط الأخ لاشتراطه في توريثه منها عدم ولدها» [1].

حاصل كـلامه: أنّ الأُخت ترث مـن الأخ النصف في حالتي وجود الـولد وعدمه، غاية الأمر عند عدم الولد ترث فرضاً، وعند وجوده ترثه عصبة.

يلاحظ عليـه: أنّ المهم عند المخاطبين هـو أصل الوراثـة، لا التسمية فإذا كان الولد وعدمه غير مؤثّر فيها، كان التقييد لغواً، وما ذكره من أنّها ترث النصف عند الولد تعصيباً لا فرضاً أشبه بالتلاعب بالألفاظ، والمخاطب بالآية هو العرف

١ـ ابن قدامة: المغني: ٦/ ٢٢٧.

العام وهو لا يفهم مـن الآية سوى حرمان الأخت عنـد الولد وتوريثها معـه باسم آخر، يراه مناقضاً.

وما نسبه إلى ابن عبـاس من أنّه كان يرى ميراث الأخ مع الـولد، غير ثابت وعلى فرض تسليمه فهو ليس بحجة.

الرابع: الروايات المروية في الصحاح والمسانيـد وفي جوامعنا، ننقل منها ما يلي:

١ـ روى الشيخـان عن سعد بن أبي وقاص أنّـه قال: مرضت بمكّة مـرضاً فأشفيت [١] منه على الموت فأتاني النبيّ ﷺ يعودني فقلت: يا رسول الله: إنّ لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلاّ ابنتي أفأتصدّق بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشَّطرُ؟ قال: لا، قلت: الثلـث؟ قـال: الثلث كبير، إنّـك إن تـركت ولـدك أغنيـاء خيرٌ مـن أن تتركهم عالةً يتكفّفون الناس [٢].

وفي لفظ مسلم في بـاب الوصيـة بالثلث : «ولا يـرثني إلاّ ابنـة لي واحدة». والرواية صريحة في أنّـه كان يدور في خلد سعد، أنّها الوارثـة المتفرّدة والنبيّ سمع كلامـه وأقرّه عليـه ولم يرد عليه بشيء وقـد كان السـؤال والجواب بعد نـزول آيات الفرائض.

٢ـ روى البيهقـي عن سويـد بن غفلة في ابنة وامـرأة ومولى قـال: كان علي ـ عليه السلام ـ يعطي الابنة النصف والمرأة الثمن ويرد ما بقي على الابنة [٣].

١ـ أي فأشرفت وقاربت.

٢ـ صحيح البخاري: ٨/ ١٥٠، كتاب الفرائض، باب ميراث البنات.

٣ـ السنن الكبرى: ٦/ ٢٤٢ باب الميراث بالولاء.

٣ـ روى: من ترك مالاً فلأهله [١].

٤ـ وربّما يستدل بما روي عن واثلة بن الأسقع، قال: قال رسول الله ﷺ: والمرأة تحوز ثلاث مواريث: عتيقها ولقيطها وولدها الذي تلاعن عليه [٢].

وجه الاستدلال: أنّ سهم الأُم هو السدس أو الثلث وقد حكم على الفاضل عن التركة بالرد عليها دون العصبة. إلاّ أن يقال: إنّ عدم الرد لعدم وجود العصبة (بحكم اللعان) فلا يصحّ الاستدلال به على ما إذا كانت هناك عصبة.

الخامس: إنّ القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث آخر وهو مخالف لما علم الاتّفاق عليه لأنّه إمّا أن يتساوى الوارث الآخر فيرثان، وإلاّ فيمنع وذلك في المثال الآتي:

إذا خلف الميّت بنتين، وابنة ابن، وعم. فبما أنّ العمّ من العصبة بالنفس والابنة عصبة بالغير يرد الفاضل إلى العم. ولا شيء لبنت الابن. ولكنّه لو كان معها أخ أي ابن الابن، فهي تتعصّب به، وبما أنّه أولى ذكر بالميّت يكون مقدماً على العم ويكون الفاضل بينهما أثلاثاً، للاجماع على المشاركة، لقوله سبحانه: ﴿يُوصيكُم اللهُ في أولادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حظِّ الأُنثيين﴾ (النساء/ ١١) وهذا هو ما قلناه من أنّه يلزم أن يكون توريث الابنة مشروطاً بالأخ وإلاّ فيرث العم.

١ـ صحيح البخاري: ٨/ ١٥٠ كتاب الفرائض باب قول النبي: من ترك مالاً فلأهله، وكنز العمال: ١١/ ٧ الحديث ٣٠٣٨٨، وجامع الأُصول: ٩/ ٦٣١ قال: رواه الترمذي.

٢ـ المسند: ٣/ ٤٩٠، وسنن ابن ماجة: ٢/ ٩١٦ باب ما تحوزه المرأة، ثلاث مواريث رقم ٢٧٤٢، وفي جامع الأُصول: ٩/ ٦١٤، برقم ٧٤٠١ ... ولدها الذي لاعنت عنه. أخرجه أبو داود والترمذي.

قال الخرقـي في متن المغني: «فإن كنّ بنـات، وبنات ابن، فللبنـات الثلثان وليس لبنـات الابن شيء إلاّ أن يكون معهنّ ذكـر فيعصبهن فيما بقي للذكـر مثل حظّ الأُنثيين».

وقال ابن قدامة: «فإن كان مع بنات الابن، ابن في درجتهنّ كأخيهنّ أو ابن عمّهنّ، أو أنـزل منهنّ كـابن أخيهـنّ أو ابن ابن عمّهـنّ أو ابن ابن ابـن عمّهن، عصبهنّ في الباقي فجعل بينهم للذكر مثل حظّ الأُنثيين» [1].

السادس: لقـد تضـافـر عن أئمّـة أهـل البيت أنّ الفـاضـل عن الفـروض للأقـرب، وهي متضافرة لو لم نقـل أنّها متواترة ولعل الشهيـد الثاني لم يتفحّص في أبواب الارث فقـال: يرجع الإماميـة إلى خبر واحد [2] ويظـهر من الـروايات أنّه كان مكتوباً في كتاب الفرائض لعليّ -عليه السلام-.

١ـ روى حماد بن عثمان قال: سألت أبا الحسن -عليه السلام- عن رجل ترك أُمّه وأخـاه؟ قـال: يا شيـخ تريـد على الكتـاب؟ قـال، قلت: نعم. قـال: كـان علي -عليه السلام- يعطي المال للأقرب، فالأقرب. قـال: قلت: فالأخ لا يرث شيئاً؟ قال: قد أخبرتك أنّ علياً -عليه السلام- كان يعطي المال الأقرب فالأقرب [3].

٢ـ روى زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام- في رجل مات وترك ابنته وأُخته لأبيه وأُمّه؟ فقال: المال كلّه للابنة وليس للأُخت من الأب والأُمّ شيء [4].

١ـ المغني: ٦/ ٢٢٩.

٢ـ المسالك، كتاب الفرائض عند شرح قول المحقق: ولا يثبت الميراث عندنا بالتعصيب.

٣ و ٤ ـ الوسائل: ١٧ ، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين الحديث: ٦ و ١ .

٣ـ روى عبد الله بن خداش المنقري أنّه سأل أبا الحسن عن رجل مات وترك ابنته وأخاه؟ فقال: المال للابنة (١).

٤ـ عن بريد العجلي عن أبي جعفر ـعليه السلامـ قال: قلت له: رجل مات وترك ابنة وعمّه؟ فقال: المال للابنة وليس للعم شيء، أو قال: ليس للعم مع الابنة شيء (٢).

ويظهر من مناظرة الرشيد مع الإمام أبي الحسن الأوّل، أنّ توريث العم مع الأبناء كان مؤامرة سرّية لإقصاء عليّ عن حقّه، بتقديم العم على ابنة رسول الله (٣).

٥ـ ما رواه حسين الرزاز قال: امرت من يسأل أبا عبد الله ـعليه السلامـ المال لمن هو؟ للأقرب أو العصبة؟ فقال: المال للأقرب والعصبة في فيه التراب (٤).

٦ـ ما رواه العياشي في تفسيره عن ابن سنان عن أبي عبد الله قال: اختلف علي بن أبي طالب وعثمان في الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثونه، ليس لهم سهم مفروض، فقال عليّ: ميراثه لذوي قرابته لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في كتاب الله﴾ وقال عثمان: اجعل ماله في بيت مال المسلمين (٥).

---

١ و ٢ و ٣ ـ الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين الحديث: ٣ و ١٤ ولاحظ الحديث ٤ و ٥ و ٧ ـ ١٣. من ذلك الباب.

٤ـ وفي السند «صالح بن السعدي وهو ممدوح، والحسين الرزاز مجهول، وفي التهذيب: ٩/ ٢٦٧ رقم ٩٧٢ «البزاز» وهو أيضاً مجهول.

٥ ـ الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث الحديث ١ و ٩.

دراسة أدلّة المخالف:

لقد اتّضح الحق وتجلى بأجلى مظاهره، بقي الكلام في دراسة أدلّة المخالف فقد استدلّ بوجوه:

الأوّل: لو أراد سبحانه توريث البنات ونحوهنّ أكثر ممّا فرض لهنّ لفعل ذلك والتالي باطل، فإنّه تعالى نصّ على توريثهنّ مفصّلاً ولم يذكر زيادة على النصيب.

بيان الملازمة أنّه تعالى لما ورّث الابن الجميع لم يفرض له فرضاً، وكذا الأخ للأب والعم وأشباههم، فلولا قصر ذوي الفروض على فرضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة.

وحاصله: أنّ كل من له فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بالنقض بورود النقيصة على ذوات الفروض عند أهل السنّة إذا عالت الفرائض على السهام، كما سيوافيك شرحه فإنّهم يدخلون النقص على الجميع مثل باب الديون، فربّما يكون سهم البنت والأُخت أقل من النصف، فإذا جاز النقص فما المانع من الزيادة، بل الأمر في النقصان أولى لأنّ النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر، فإنّ فيه أعمال الدليلين والأخذ بمفادهما.

وثانياً: بالحلّ إنّ تحديد الفرض بالنصف إنّما يكون لغواً إذا لم تترتّب عليه فائدة مطلقاً، ، ولكنّه ليس كذلك لترتّب الثمرة عليه فيما إذا كان معه وارث ذو

فرض كـالأُم ، فإنّ كيفية الرد على الـوارثين لا تعلم إلاّ بملاحظة فـرضهما ثم الرد عليهما بحسب تلك النسبة فلـو لم يكن سهم البنت و البنتين منصوصـاً في الذكر الحكيم لما علمت كيفيّة الرد.

وبالجملة: أنّـه وإن كان لا تظهر للقيد ثمرة إذا كـان الوارث هو البنت أو الأُخت وحدها ، ولكنّه ليس كذلك إذا كـان معه وارث آخر وهو ذو فرض مثلها كالأُمّ، فإنّ الرد عليهما يتوقّف على ملاحظة فرضهما ثمّ الرد بتلك النسبة.

وثالثاً: أنّ التصريح بـالفرض لأجل التنبيـه على أنّها لا تستحق بـالذات إلاّ النصف أو الثلثان، بخلاف الأخ وإنّما تأخذ الزائد بعنوان آخر وهو أنّه ليس معه وارث مساوٍ بخلاف الابن أو الأخ، فإنّ كلاً يستحق المال كلّه بالذات.

ورابعاً: إنّ المفهوم في المقام أشبه بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة فيه.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿**إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُختٌ فَلَها نِصفُ ما تَركَ وهوَ يَرِثُها إِنْ لَمْ يَكُنْ لَها وَلَد**﴾ (النساء/ ١٧٦).

وجه الاستدلال: أنّه سبحانـه حكم بتوريث الأُخت، نصف ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله تعالى: ﴿**وهو يرثها**﴾ فلو ورثت الأُخت الجميع كما هو مذهبكم لن تبقى للفرق بين الأخ والأُخت ثمرة أصلاً.

الجواب: أنّ التقييد بالنصف مع أنّها ربّما ترث الكلّ لأجل التنبيه، على أنّها لا تستحق بالـذات إلاّ النصف وأنّ الأصل القرآني هـو استحقاق الذكـر ضعف سهم الأُنثى وهو النصف، وأنها إن ورثت المال كله فإنّما هو لأجل طارئة خاصة،

على أنّ التصريح بالفرض لأجل تبيين ما يتوقّف عليه تقسيم الفاضل، بينها وبين من يشاركه في الطبقة كالإخوة أو الأخوات من الأُمّ، فإنّ الباقي يردّ عليهما بنسبة سهامهما فلو لم يكن هناك تحديد بالنصف فمن أين تعلم كيفيّة الرد.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وإنّي خِفْتُ المَوالِيَ مِنْ وَرائِي وكَانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ من آلِ يَعقوبَ واجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّا﴾ (مريم ٥ـ٦).

وجه الاستدلال: أنّ زكريا ـ عليه السلام ـ لمّا خاف أن ترثه العصبة، سأل الله سبحانه أن يهبه وليّاً حتى يرث المال كلّه، لا وليّةً حتى ترث المال نصفه ويرث الموالي الفاضل، ولولا ذلك لما أكّد على كون الولد الموهوب من الله ذكراً، في قوله سبحانه: ﴿وإنّي خِفْتُ المَوالِيَ مِنْ وَرائِي وكَانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَدُنكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ من آلِ يَعقوبَ واجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّا﴾.

يلاحظ عليه: أنّ المقصود من «وليّاً» هو مطلق الأولاد ذكراً كان أو أُنثى، وذلك على مساق اطلاق المذكّر وإرادة الجنس وهو شائع في القرآن الكريم.

مثل قوله سبحانه: ﴿إلاّ الَّذِينَ آمَنوا وعَمِلُوا الصّالِحاتِ﴾ بشهادة قوله تعالى في آية أُخرى: ﴿هُنالِكَ دَعا زَكَرِيّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إنَّكَ سَمِيعُ الدُّعاء﴾ (آل عمران/ ٣٨).

بل يمكن أن يقال إنّه طلب ذرّية مثل مريم لقوله سبحانه قبل هذه الآية: ﴿كُلَّما دَخَلَ عَلَيها زَكريّا المحرابَ وَجدَ عِندها رِزْقاً قالَ يا مَريمُ أنّى لَكِ هذا قالَت هُوَ مِنْ عِندِ اللهِ إنَّ اللهَ يَرزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيرِ حِساب * هنالِكَ دَعا ...﴾ أي في هذه الحال التي رأى فيها في مريم من الكرامة سأل الله سبحانه أن يرزقه ذريّة

طيّبة (مثل مريم) فلو لم نقل إنّه سأل انثى مثل مريم، ليس لنا أن نقول إنّه طلب الذكر.

ولو سلمنا أنّه طلب الذكر لكنّه لم يطلب لأجل أنّه لو رزق الأُنثى ترثه العصبة وإنّما سأله الذكر لمحبّة كثيرة له، أو لأنّه أولى بالإدارة من الأُنثى كما لا يخفى.

الرابع: الروايات والآثار الواردة في هذا المجال ولعلّها أهم المدارك والمصادر لهذه الفتيا.

الرواية الأُولى:

رواية عبد الله بن طاووس بن كيسان اليماني (المتوفّى عام ١٣٢) رواها الشيخان في غير مورد.

روى البخاري عن مسلم بن إبراهيم عن وهيب عن ابن طاووس عن أبيه، عن ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: **ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر** [1].

---

١ ـ صحيح البخاري: ٨/ ١٥١ باب ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن، وص ١٥٢، باب ميراث الجد مع الأب والإخوة، ورواها عن سليمان بن حرب (مكان مسلم بن إبراهيم) ورجال السند في غيرهما، واحد و باب ابني عم أحدهما أخ والآخر زوج ص ١٥٣، رواها عن أُمية بن بسطام، عن يزيد بن زريع عن روح عن عبد الله بن طاووس.

وصحيح مسلم: ٥/ ٥٩ باب ألحقوا الفرائض بأهلها عن ابن طاووس عن ابن عباس رقم ١٦١٥.

وصحيح الترمذي في الفرائض باب ميراث العصبة رقم ٢٠٩٩.

وسنن أبي داود في الفرائض باب ميراث العصبة رقم ٢٨٩٨.

ولاحظ السنن الكبرى: ٦/ ٢٣٨ باب العصبة، وجامع الأُصول: ٩/ ٦١٠٤ رقم ٧٤٢١.

يلاحظ عليه **أوّلاً**: الروايات تنتهي إلى عبد الله بن طاووس بن كيسان اليماني وقد وثّقه علماء الرجال [١] لكن يعارض توثيقهم مع ما ذكره أبو طالب الأنباري [٢] في حقّ هذه الرواية قال: حدثنا محمد بن أحمد البربري، قال: حدثنا بشر بن هارون، قال: حدثنا الحميري، قال: حدثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن قاربة بن مضرب قال: جلست عند ابن عباس وهو بمكة، فقلت: يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاووس مولاك يرويه: إنّ ما أبقت الفرائض فلأوْلَى عصبة ذكر؟ قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءك أنّي أقول: إنّ قول الله عزّ وجلّ: ﴿**آباؤكُم وأبناؤكُم لا تدرونَ أيُّهم أقربُ لَكُمْ نَفعاً فريضة مِنَ الله**﴾ وقوله: ﴿**أُولُو الأرحام بَعضُهم أولى بِبَعضٍ في كتابِ الله**﴾ وهل هذه إلاّ فريضتان وهل أبقتا شيئاً، ما قلت هذا، ولا طاووس يرويه عليّ، قال قاربة بن مضرب: فلقيت طاووساً فقال: لا والله ما رويت هذا على ابن عباس قط وإنّما الشيطان ألقاه على ألسنتهم، قال سفيان: أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس فإنّه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك [٣] وكان يحمل على هؤلاء القوم

١ـ تهذيب التهذيب: ٥/ ٢٦٨ رقم ٤٥٨ سير أعلام النبلاء، حوادث عام ١٣٢ وغيرهما.

٢ـ هو عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري: قال النجاشي: شيخ من أصحابنا «أبو طالب» ثقة في الحديث، عالم به، كان قديماً من الواقفة توفّي عام ٣٥٦ (رجال النجاشي برقم ٦١٥ طبع بيروت).

وأمّا رجال السند ففي تعليقة الخلاف أنّه لم يتعرّف على البربريّ، وأمّا بشر بن هارون لعلّه تصحيف بشر بن موسى إذ هو الراوي عن الحميدي على ما في تاريخ البغدادي: ٨٦. والحميدي هو عبد الله بن الزبير القرشي توفّي بمكة ٢١٩ كما في تذكرة الحفّاظ ٢:٤١٣، وسفيان هو سفيان بن عيينة وأبو إسحاق هو: عمرو بن عبد الله بن عبيد السبيعي.

٣ـ سليمان بن عبد الملك بن مروان سابع خلفاء بني أمية بويع سنة ٩٦ وتوفّي سنة ٩٨ وهو ابن خمس وأربعين سنة و كان خاتمه بيده يختم رسائله بخاتمه صيانة عن التزوير.

حملاً شديداً ـ أي بني هاشم ـ [١].

إنّ سليمان بن عبد الملك الأموي المرواني هو الذي قتل أبا هاشم عبد الله بن محمد بن علي الحنفية بالسم ظلماً وخداعاً، فكيف يكون حال من يواليهم.

وثانياً: أنّ نسبة الآيات المتقدمة إلى هذه الرواية وإن كان نسبة الاطلاق إلى التقييد، ولكن الاعتماد على هذه الرواية في تقييد الذكر الحكيم، ممّا لا يجترئ عليه الفقيه الواعي.

إنّ وراثة العصبة ليست من المسائل التي يقل الابتلاء بها، بل هي ممّا تعمّ البلوى بها في عصر النبيّ وعصور الخلفاء، فلو كان هناك تشريع على مضمون هذه الرواية لما خفي على غيره ونقله الآخرون، وقد عرفت أنّ الأسناد تنتهي إلى عبد الله بن طاووس.

وثالثاً: أنّ فقهاء المذاهب أفتوا في موارد على خلاف مضمون هذا الخبر، وقد أشار إليها فقيه الطائفة الطوسي، نذكر قسماً منها.

١ ـ لو مات وخلّف بنتاً وأخاً وأُختاً، فقد ذهبوا إلى أنّ للبنت النصف والنصف الآخر للأخ والأُخت ﴿**للذّكر مثل حظّ الأُنثيين**﴾ مع أنّ مقتضى خبر ابن طاووس أنّ النصف للبنت أخذاً بقوله ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها والنصف الآخر للأخ لأنّه أولى رجل ذكر».

٢ ـ لو أنّ رجلاً مات وترك بنتاً، وابنة ابن، وعمّاً، فقد ذهبوا إلى أنّ النصف للبنت والنصف الآخر لابنة الابن والعم، مع أنّ مقتضى الخبر أن يكون النصف الآخر للعم وحده لأنّه أولى ذكر [٢].

---

١ ـ التهذيب: لشيخ الطائفة: ٩/ ٢٦٢. الخلاف: ٢، المسألة ٨٠.

٢ ـ الخلاف: ٢/ ٢٧٨، المسألة ٨٠ والتهذيب للشيخ الطوسي: ٩/ ٢٦٢.

قال السيد المرتضى: وفيهم من يذهب فيها إلى أنّ المراد بها قرابة الميّت من الرجال الذين اتّصلت قرابتهم به من جهة الرجال كالأخ والعم، دون الأُخت والعمّة، ولا يجعل للرجال الذين اتّصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كإخوة الميّت لأُمّه، وفيهم من جعل العصبة مأخوذة من التعصّب والرايات والديوان والنصرة. ومع هذا الاختلاف لا اجماع يستقرّ على معناها، على أنّهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه لأنّهم يعطون الأُخت مع البنت بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمّنه لفظ الحديث [1].

إلى غير ذلك من الأحكام التي اتّفقوا عليها وهي على طرف النقيض من الخبر.

فإن قلت: فماذا تصنع بالخبر، مع أنّ الشيخين نقلاه بل نقله غيرهما على ما عرفت.

قلت: يمكن حمل الخبر على ما لا يخالف اطلاق الكتاب ولا ما أطبق المسلمون عليه وهو أنّه وارد في مجالات خاصّة: مثلاً:

١ـ رجل مات وخلّف أُختين من قبل الأُمّ، وابن أخ، وابنة أخ لأب وأُمّ، وأخاً لأب، فالأُختان من أصحاب الفرائض، كلالة الأُمّ، يعطى لهما الثلث والباقي لأولى ذكر، وهو الأخ لأب.

٢ـ رجل مات وخلّف زوجة وخالاً وخالة، وعمّاً وعمّة، وابن أخ، فالزوجة من أصحاب الفرائض تلحق بفريضتها وهي الربع والباقي يدفع إلى أولى ذكر، وهو ابن الأخ.

---

١ ـ الانتصار ٢٧٩.

٣ـ رجل مات وخلّف زوجة، وأُختاً لأب، وأخاً لأب وأمّ، فإنّ الزوجة من أصحاب الفرائض تلحق بفريضتها وهي الربع والباقي للأخ للأب والأُم، ولا ترث الأُخت لأب معه.

٤ـ امرأة ماتت وخلّفت زوجاً، وعمّاً من قبل الأب والأُم، وعمّة من قبل الأب، فللزوج النصف سهمه المسمّى وما بقي للعم للأب والأُمّ، ولا يكون للعمّة من قبل الأب شيء.

إلى غير ذلك من الصور التي يمكن أن ينطبق عليها الخبر.

قال السيد المرتضى، ولا عتب إذا قلنا إنّ الرواية وردت: في من خلّف أُختين لأُمّ، وابن أخ، وبنت أخ لأب وأمّ، وأخاً لأب فإنّ الأُختين من الأُمّ فرضهنّ الثلث وما بقي فلأولى ذكر أقرب وهو الأخ من الأب وسقط ابن الأخ وبنت الأخ، لأنّ الأخ أقرب منهما. وفي موضع آخر وهو أن يخلف الميّت امرأة وعمّاً وعمّةً، وخالاً وخالة، وابن أخ، فللمرأة الربع وما بقي فلأولى ذكر وهو ابن الأخ وسقط الباقون. والعجب أنّهم ورثوا الأُخت مع البنت عصبة، فان قالوا: من حيث عصّبها أخوها، قلنا: فألاّ جعلتم البنت عصبة عند عدم البنين ويكون أبوها هو الذي يعصّبها.

وكذلك يلزمهم أن يجعلوا العمّة عند عدم العم عصبة في ما توجّه لإنجازه وفعله، فإن قالوا: البنت لا تعقل عن أبيها، قلنا: والأُخت أيضاً لا تعقل عن أخيها فلا تجعلوها عصبة مع البنات [1].

١ـ الانتصار: ٢٨٠.

الرواية الثانية:

ما أخرجه الترمذي، وابن ماجة، وأبو داود، وأحمد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع، بابنتيها من سعد إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أُحد شهيداً، وإنّ عمّهما أخذ مالهما فلم يدَع لهما مالاً، ولا تُنكحان إلاّ ولهما مال، قال: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث فبعث رسول الله ﷺ إلى عمّهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أُمّهما الثمن وما بقي فهو لك[1].

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ جابر بن عبد الله نقل نزول الآية في واقعة أُخرى قال السيوطي: أخرج عبد بن حميد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه، من طرق عن جابر بن عبد الله قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني النبيّ ﷺ لا أعقل شيئاً فدعا بماء فتوضّأ منه ثم رشّ عليّ فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿**يُوصيكُمُ اللهُ فِي أولادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حظِّ الأُنثيين**﴾[2] واحتمال نزول الآية مرّتين، أو كون سبب النزول متعدّداً كما ترى.

١ـ سنن الترمذي ٤/ باب ما جاء في ميراث البنات رقم ٢٠٩٢، سنن ابن ماجة: ٢/ ٩٠٨ باب فرائض الصلب رقم ٢٧٢، سنن أبي داود: ٣/ ١٢١، باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩١.

٢ـ الدر المنثور: ٢/ ١٢٤.

وثانياً: أنّ الرواية نقلت بصورة أُخرى وهي أنّ الوافدة إلى النبيّ كانت زوجة ثابت بن قيس بن شماس لا زوجة سعد بن الربيع (١).

وثالثاً: أنّ في سند الرواية من لا يصحّ الاحتجاج به و إليك البيان:

١ـ عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب، والأسانيد في سنن الترمذي وابن ماجة وابن داود، تنتهي إليه.

ذكره ابن سعد في الطبقة الرابعة من أهل المدينة وقال: كان منكر الحديث، لا يحتجّون بحديثه وكان كثير العلم، وقال بشر بن عمر: كان مالك لا يروي عنه، وقال يعقوب بن أبي شيبة عن ابن المديني: لم يدخله مالك في كتبه، قال يعقوب: وابن عقيل صدوق وفي حديثه ضعف شديد جداً، وكان ابن عيينه يقول: أربعة من قريش يترك حديثهم فذكره فيهم، وقال ابن المديني عن ابن عيينة: رأيته يحدّث نفسه فحملته على أنّه قد تغيّر، إلى غير ذلك من الكلمات الجارحة التي تسلب ثقة الفقيه بحديثه (٢).

٢ـ الراوي عنه في سنن الترمذي هو عبيد بن عمرو البصري الذي ضعّفه الأزدي وأورد له ابن عدي حديثين منكرين وضعّفه الدارقطني ووثّقه ابن حبّان (٣).

٣ـ الراوي عنه في سنن أبي داود: بشر بن المفضّل، قال ابن سعد: كان ثقة

١ـ البيهقي: السنن الكبرى ص ٦٩ باب فرض الابنتين، وقد أخطأ البيهقي كون الابنتين لقيس وقال: إنّها كانتا بنتي سعد، وقال أبو داود ٣/ ١٢١ رقم ٢٨٩١: أخطأ بشر فيه انّها هما ابنتا سعد بن الربيع، وثابت بن قيس قتل يوم اليمامة.

٢ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٦/ ١٤٠ لاحظ بقيّة كلامه.

٣ـ المصدر نفسه: ٤/ ١٢١.

كثير الحديث عثمانياً[١].

إلى غير ذلك من رجال في الأسانيد، مرميين بأُمور لا يحتج معها.

الرواية الثالثة:

روى الأسود بن يزيد قال: «أتانا معاذ بن جبل باليمن معلّماً وأميراً، فسألناه عن رجل توفي وترك ابنة وأُختاً؟ فقضى: أنّ للابنة النصف، وللأُخت النصف. ورسول الله ﷺ حي»[٢].

وفي لفظ أبي داود: أنّ معاذ بن جبل ورث أُختاً وابنة، جعل لكلّ واحدة منهما النصف، وهو باليمن، ونبيّ الله يومئذ حي[٣].

والأثر يتضمّن عمل الصحابة وهو ليس بحجّة إلاّ إذا أُسند إلى المعصوم.

والرجوع إلى الآثار الواردة عن الصحابة في مجال الفرائض يعرب عن أنّه لم يكن عندهم احاطة بأحكام الفرائض، بل كل كان يفتي حسب معايير ومقاييس يتخيّلها صحيحة. ويكفي في ذلك اختلاف أبي موسى الأشعري مع ابن مسعود في رجل ترك بنتاً وأُختاً وابنة ابن.

روى البخاري: سُئل أبو موسى عن ابنة وابنة ابن، وأُخت؟ فقال: للابنة النصف، وللأُخت النصف وأْت ابن مسعود فسيتابعني، قال: سئل ابن مسعود

١ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١/ ٤٥٩.
٢ـ البخاري: الصحيح: ٨/ ١٥٠ في الفرائض باب ميراث البنات، وباب ميراث الأخوات مع البنات عصبة.
٣ـ صحيح أبي داود في الفرائض باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩٣. ولاحظ جامع الأُصول: ٩/ ٦١٠ رقم ٧٣٩٤.

وأُخبر بقول أبي موسى فقال: لقد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين، أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ: للابنة النصف، ولابنة ابنِ السدس تكملةَ الثلثين، وما بقي فللأُخت، فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم(١).

مضاعفات القول بالتعصيب:

ثمّ إنّه يلزم على القول بالتعصيب أُمور يأباها الطبع ولا تصدّقها روح الشريعة نأتي بنموذج واحد:

لو كان للميّت عشر بنات وابن، يأخذ الابن السدس، وتأخذ البنات خمسة أسداس، وذلك أخذاً بقوله سبحانه: ﴿للذَّكر مثل حظّ الأُنثيين﴾ .

لو كان له مكان الابن، ابن عم للميّت، فللبنات فريضتها وهي الثلثان، والباقي أي الثلث لابن العم. فيكون الابن أسوأ من ابن العم.

قال السيد المرتضى: فإذا تبيّن بطلان القول بالتعصيب يظهر حكم كثير من المسائل، منها: فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتاً وعمّاً فعند المخالف أنّ للبنت النصف والباقي للعم بالعصبة، وعندنا أنّه لا حظّ للعم والمال كلّه للبنت بالفرض والرد، وكذلك لو كان مكان العم ابن عم، وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان، ولو خلف الميت عمومة وعمّات أو بني عم وبنات عم فمخالفنا

١ـ البخاري: الصحيح: ٨/ ١٥١ باب ميراث ابنة ابن مع ابنة، وسنن الترمذي: ٤/ ٤١٥ باب ما جاء في ميراث ابنة الابن مع ابنة الصلب رقم ٢٠٩٣، وسنن أبي داود: ٣/ ١٢٠، باب ما جاء في ميراث الصلب رقم ٢٨٩٠.

يـورّث الذكـور من هـؤلاء دون الإناث لأجـل التعصيب، ونحن نـورث الذكـور والاناث. ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة [١].

يقول المحقّق محمد جـواد مغنية: إنّ الانسان أرأف بولده منه بإخـوته، وهو يرى أنّ وجـود ولده ذكراً أو أُنثـى امتداد لوجـوده، ومن هنا رأينا الكثير مـن أفراد الأُسر اللبنانيـة الذين لهم بنات فقط يبـدلون مذهبهـم من التسنّن إلى التشيّع، لا لشيء إلاّ خوفاً أن يشترك مع أولادهم الإخوان أو الأعمام.

ويفكـر الآن، الكثير من رجـال السنّة بـالعـدول عن القـول بـالتعصيب، والأخذ بقـول الإماميـة من ميراث البنت تمامـاً كما عدلوا عـن القول بعـدم صحّة الوصيّة للوارث، وقالوا بصحّتها كما تقول الإمامية، على الرغم من اتّفاق المذاهب على عدم الصحّة [٢].

١ـ الانتصار: ٢٨٢.

٢ـ الفقه على المذاهب الخمسة: ٥١٧ـ ٥١٨.

المسألة الرابعة عشرة:

حكم الفرائض إذا عالت

إذا كانت الوراثة بالتعصيب، تجري عند نقص الفرائض عن استيعاب التركة، فالعول يعني زيادة الفرائض عليها وهو مأخوذ من «عال يعول عولاً»: إذا زادت، أو من العول بمعنى الميل، ومنه قوله سبحانه: ﴿ذلكَ ادنىٰ ألاَّ تَعُولُوا﴾ (النساء/ ٣). وكأنَّ الفريضة عايلة لميلها بالجور على أهل السهام بايراد النقص عليهم، أو من العول بمعنى الارتفاع يقال: عالت الناقة ذنبها: إذا رفعته، لارتفاع الفريضة بزيادة السهام. وعلى كل تقدير فمورد العول على طرف النقيض من مورد التعصيب.

إنّ مسألة العول أي زيادة الفرائض على سهام التركة، من المسائل المستحدثة التي لم يرد فيها نصّ عن رسول الله، وقد ابتلي بها عمر بن الخطاب عندما ماتت امرأة في عهده وكان لها زوج وأُختان فجمع الصحابة فقال لهم: فرض الله تعالى للزوج النصف، وللأُختين الثلثين، فإن بدأتُ للزوج لم يبق للأُختين حقّهما، و إن بدأتُ للأُختين لم يبق للزوج حقُّه فأشيروا عليَّ، فاتّفق رأي أكثرهم [1] على العول أي إيراد النقص على الجميع من دون تقديم ذي فرض على

١ـ وعلى ما نقله أبو طالب الأنباري اتّفق عليه اثنان: عمر، وعبد الله بن مسعود، وكانت الصحابة وفي مقدمهم الإمام علي ـ عليه السلام ـ على خلاف هذا القول ولكن القوّة التنفيذية حالت بينهم وبين رأيهم.

آخر، وخالف ابن عباس وقال: إنّ الزوجين يأخذان تمام حقّهما ويدخل النقص على البنات.

ومن ذلك العصر صار الفقهاء على فرقتين، فالمذاهب الأربعة وما تقدّمها من سائر المذاهب الفقهية قالوا بالعول، والشيعة الإمامية، تبعاً للإمام علي وتلميذه ابن عباس على خلافه، فهم على ايراد النقص على البعض دون بعض من دون أن يكون عملهم ترجيحاً بلا مرجّح.

وخلاصة مذهب الشيعة الإمامية: أنَّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُدِّم ذوو السهام المؤكدة المذكورة من الأبوين والزوجين على البنات، والأخوات من الأُم على الأخوات من الأب والأُم أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهنّ، وذهب ابن عباس ـ رحمة الله عليه ـ إلى مثل ذلك، وقال به أيضاً عطاء بن أبي رياح.

وحكى فقهاء السنّة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر ـ صلوات الله عليهم ـ ومحمد بن الحنفية ـ رضي الله عنه ـ وهو مذهب داود بن علي الاصبهاني، وقال باقي الفقهاء: إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُسّم بينهم على قدر سهامهم، كما يفعل ذلك في الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها، والذي يدل على صحّة ما نذهب إليه اجماع الطائفة عليه، فإنّهم لا يختلفون فيه، وقد بيّنا أنّ اجماعهم حجّة[1].

قال الشيخ الطوسي:

«العول عندنا باطل فكلّ مسألة تعول على مذهب المخالفين فالقول عندنا

١ـ الانتصار: ٢٨٤.

فيها بخلاف ما قالوه».

وبه قال ابـن عباس وأُدخل النقص على البنات، وبنـات الابن، والأخوات للأب والأُم، أو للأب.

وبه قال محمد بن الحنفية، ومحمـد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وداود بن علي. وأعالها جميع الفقهاء» [1].

ولأجل إيضـاح مـذهب العـول، لا بأس بالإشـارة إلى مسألـة من مسـائل العول المعروفة بأُمّ الفروخ [2] ونكتفي بعناوين الوارثين روماً للاختصار:

١ـ زوج وأُختان: للزوج النصف أي ثـلاثة من ستة، وللأُختين الثلثان أي أربعـة منها. ومن المعلـوم أنّ المال ليس فيـه نصف وثلثان فلـو أُخذ مـن الست، النصف، لا يفـي البـاقي بـالثلثين وهكـذا العكـس فتعـول السهـام إلى السبعـة (٣+٤=٧).

فالقائل بـالعول يقسّم التركة إلى سبعة سهام، مكـان الستة فيعطي للزوج ثلاثة سهام، وللأُختين أربعة سهام لكن من السبعة، وبذلك يُدخل النقص على الجميع، فلا الزوج ورث النصف الحقيقي ولا الأُختـان، الثلثين، بل أخذ كل أقل من سهمه المقرر.

٢ـ تلـك الصورة ومعهما أُخت واحـدة من الأُم فـريضتها السـدس، ومن المعلوم أنّ التركة لا تفي بالنصف والثلثين والسدس، فتعول التركة إلى ثمانية سهام

١ـ الخلاف: ٢، كتاب الفرائض: المسألة ٨١.

٢ـ وما ذكرناه قريب من أُم الفروخ المذكورة في الخلاف فلاحظ.

وذلك (٣+٤+١ = ٨).

فالقائل بالعول يورد النقص على الجميع، فيقسّم المال إلى ثمانية سهام، فيعطي للزوج ثلاثة. وللأُختين أربعة، وللأُخت من الأُم واحداً، ولكن الكل من ثمانية أجزاء، فلا الزوج نال النصف، ولا الأُختان الثلثين، ولا الأُخت من الأُم، السدس.

٣ـ تلك الصورة ومعهم أخ من أُم وفريضته أيضاً السدس فتعول الفريض إلى تسعة وذلك (٣+٤+١+١ = ٩).

فيعطىٰ للزوج ثلاثة، وللأُختين أربعة، ولكلّ من الأُخت والأخ من الأُم. واحد لكن من تسعة أسهم، لا من ستة سهام، ولا يُمتَّع الزوج بالنصف، ولا الأُختان بالثلثين، ولا الأُخت والأخ من الأُم بالثلث إلاّ لفظاً.

وإنّما سمّيت أُمّ الفروخ لأنّها تعول بوتر، وتعول بالشفع أيضاً.

وهناك مسألة أُخرى معروفة باسم المسألة المنبرية، وهي التي سُئل عنها الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ وهو على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة؟ فقال الإمام ـ عليه السلام ـ : صار ثمن المرأة تسعاً، ومراده: أنّه على الرأي الرائج، صار سهمها تسعاً.

وذلك لأنّ المخرج المشترك للثلثين والسدس والثمن هو عدد (٢٤) فثلثاه (١٦) وسدساه (٨) وثمنه (٣) وعند ذلك تعول الفريضة إلى (٢٧) سهماً، وذلك مثل (١٦+٨+٣=٢٧).

فالقائل بالعول، يورد النقص على جميع أصحاب الفروض، فيعطي

لأصحاب الثلثين (١٦) سهماً وللأبوين (٨) سهام، وللزوجة (٣) سهام، من (٢٧)، بدل اعطائهم بهذا المقدار من (٢٤) سهماً، والزوجة وإن أخذت (٣) سهام، لكن لا من (٢٤) سهماً حتى يكون ثمناً واقعياً، بل من (٢٧) وهو تسع التركة التي هي(٢٤) سهماً في الواقع [1].

هذه هي نظرية العول وبيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقة وإن كان بيانه على ضوئها أتقن وأدق، فلنذكر أدلّة [2] القائلين به.

ويظهر من السيد المرتضى أنّ القائلين بالعول ربّما يوافقون الإمامية في بعض الصور، كامرأة ماتت وخلّفت بنتين وأبوين وزوجاً، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين أُمور: إمّا أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الأُمّة على أنّ البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن نعطي الأبوين السدس والزوج الربع، ويجعل ما بقي للابنتين، ونخصّهما بالنقص لأنّهما منقوصتان بالاجماع [3].

أدلّة القائلين بالعول:

استدلّ القائلون بالعول بوجوه:

١ ــ إنّ الدُّيّان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص، وكذلك الورّاث، والجامع الاستحقاق للمال.

١ـ سهم الزوجة $\frac{٣}{٢٧} = \frac{١}{٩}$ مجموع السهام ١٦+٨+٣= ٢٧.

٢ـ أخذنا الدلائل الثلاثة الأُول من المغني: ٦/ ٢٤٢ مع تفصيل منّا.

٣ـ الانتصار: ٢٨٤.

يلاحظ عليه: أنّه قياس مع الفارق فانّ الدين يتعلّق بالذمة، والتركة كالرهن عند الدائن، وبعبارة أُخرى: تعلّق الدين بعين المال تعلّق استحقاق لا تعلّق انحصار، فلو لم يؤدّوا حقّ الغرماء فلهم مصادرة التركة واستيفاء طلبهم من باب التقاص، ولو قاموا بالتأدية من غير التركة فليس لهم أيّ اعتراض ولأجل ذلك ليس بمحال أن يكون لرجل على رجل ألف، ولآخر ألفان، ولثالث عشرة آلاف وإن صار الدَّين أضعاف التركة، لأنّ المديون أتلف مال الغير بالاستقراض والصرف، فصار مديوناً بما أتلف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا اشكال في تعلّق أضعاف التركة بالذمة لأنّها تسع أكثر من ذلك.

وأمّا سهام الارث فانّها انّما تتعلّق بالتركة والأعيان الموروثة، ومن المحال أن يكون للمال نصف، ونصف وثلث، فامتلاك الورثة من التركة بقدر هذه الفروض أمر غير معقول، فلابدّ أن يكون تعلّقها بشكل آخر تسعها التركة. بأن لا يكون لبعض أدلّة الفروض اطلاق يعمّ حالي الانفراد والاجتماع حتى لا يستلزم المحال، وسيوافيك بيان ماله اطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض وما ليس له اطلاق.

وقد فصّل أصحابنا في نقد هذا الدليل وجوهاً وما ذكرناه أتقن.

قال المرتضى: ما يقولونه في العول أنّ الديون إذا كانت على الميّت ولم تف تركته بالوفاء بها، فإنّ الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم، وذلك أنّ أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميّت، وليس لأحد مزية على الآخر في ذلك، فإن اتّسع المال لحقوقهم استوفوها، فإن ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول، لأنّا قد بيّنّا أنّ بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنّهم غير مستويين كاستواء

أصحاب الديون فافترق الأمران [1].

٢ـ إنّ التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة فالميراث كذلك، والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة، فلو أوصى لزيد بألف، ولعمرو بعشرة آلاف، ولبكر بعشرين ألفاً، وضاق ثلثه عن القيام بالجميع يُورد النقص على الجميع حسب سهامهم.

يلاحظ عليه: أنّ الحكم ليس بمسلّم في المقيس عليه حتى يستظهر حال المقيس منها. بل الحكم فيه أنّه يعطى الأوّل فالأوّل إلى أن يبقى من المال شيء ويسقط من لم يسعه الثلث، لأنّه أوصى بشيء لم يملكه فتكون وصيّته باطلة.

نعم لو ذكر جماعة ثمّ سمّى، كما إذا قال: زيد وعمرو وبكر لكل واحد ألف، فعجز عنه مقدار ما ترك، فلا شك أنّه يدخل النقص على الجميع والفارق بينه وبين المقام هو تصريح الموصي بالعول،ولو ورد التصريح به في الشريعة ـ وأغضينا عمّا سيوافيك ـ يجب اتباعه فكيف يقاس، مالم يرد فيه التصريح بما ورد.

٣ـ إنّ النقص لابدّ من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام أمّا عند العائل فعلى الجميع وأمّا عند غيره فعلى البعض لكن هذا ترجيح من دون مرجّح.

يلاحظ عليه: أنّ رفع الأمر المحال بايراد النقص على الجميع فرع احراز صحّة أصل تشريعه، وأنّه يصحّ أن يتملّك شخص نصف المال، وآخر نصفه الآخر، وثالث ثلثه، وقد عرفت أنّه غير صحيح وأنّ المال لا يتحمّل تلك الفروض، ومع عدم صحّة تشريعه لا تصل النوبة إلى احتمال ورود النقص على

١ـ الانتصار: ٢٨٥.

الجميع، وتصويره بصورة العول، وايراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض، واعتراف بأنّه ليس فيه نصفان وثلث. كما سيظهر عند بيان أدلّة القائلين ببطلانه.

أضف إلى ذلك وجود المرجّح الذي أشار إليه الإمام أمير المؤمنين وتلميذه ابن عباس وسيأتي كلامهما. وكلام العترة الطاهرة.

٤ـ ما رواه أبو طالب الأنباري [١] باسناده عن سماك عن عبيدة السلماني، قال: كان علي ـ عليه السلام ـ على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه، وأبويه وزوجة؟ فقال علي ـ عليه السلام ـ: صار ثمن المرأة تسعاً. قالوا: إنّ هذا صريح في العول لأنكم قد قلتم إنّها لا تنقص عن الثمن وقد جعل ـ عليه السلام ـ ثمنها تسعاً [٢].

وذيله دال على أنّ الإمام ذكره مجاراةً للرأي السائد في ذلك العصر وإلاّ فمن يجهل بأنّ الإمام وعترته الطاهرة وخريجي منهجهم ينكرون العول بحماس. وإليك الذيل:

قلت لعبيدة: وكيف ذلك؟ قال: إنّ عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال: للبنتين الثلثان، وللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن. قال: هذا الثمن باق بعد الأبوين والبنتين، فقال له أصحاب محمد ﷺ: اعط هؤلاء فريضتهم، للأبوين السدس، وللزوجة الثمن، وللبنتين ما يبقى، فقال:

١ـ هو عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري شيخ من أصحابنا، ثقة في الحديث عالم به، كان قديماً من الواقفة توفيّ عام ٣٥٦، اقرأ ترجمته في رجال النجاشي: ٢/ ٤١ رقم ٦١٥، وتنقيح المقال وغيره وهو الذي روى خبر تكذيب ابن عباس رواية التعصيب. وقد تقدمت الاشارة إليه أيضاً.

٢ـ سهم الزوجة $\frac{٣}{٢٧} = \frac{١}{٩}$ مجموع السهام ١٦+٨+٣= ٢٧.

فأين فريضتهما الثلثان؟ فقال له علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ: لهما ما يبقى. فأبى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي ـ عليه السلام ـ: على ما رأى عمر. قال عبيدة: وأخبرني جماعة من أصحاب علي ـ عليه السلام ـ بعد ذلك في مثلها أنّه أعطى للزوج الربع، مع الابنتين، وللأبوين السدسين والباقي ردّ على البنتين وذلك هو الحق وإن أباه قومنا [1].

ويستفاد من الحديث أوّلاً: أنّ علياً وأصحاب النبيّ إلاّ شخصين كانوا يرون خلاف العول، وأنّ انتشاره لكون الخليفة يدعم ذلك آنذاك.

وثانياً: أنّ الإمام عمل في واقعة برأيه وأورد النقص على البنتين فقط، وعلى ذلك يكون المراد من قوله، فقال علي ـ عليه السلام ـ: على ما رأى عمر، هو المجاراة والمماشاة، وإلاّ يصير ذيل الحديث مناقضاً له.

إلى هنا تمت دراسة أدلّة القائلين بالعول. فلنذكر أدلّة المنكرين.

أدلّة القائلين ببطلان العول:

١ ـ يستحيل أن يجعل الله تعالى في المال نصفين وثلثاً، أو ثلثين ونصفاً ونحو ذلك ممّا لا يفي به وإلاّ كان جاهلاً أو عابثاً تعالى الله عن ذلك.

٢ ـ أنّ القول بالعول يؤدّي إلى التناقض والاغراء بالجهل، أمّا التناقض فقد بيّنا عند تفصيل القول بالعول أنّه إذا مات وترك أبوين وبنتين وزوجاً، وقلنا: إنّ فريضتهم من اثني عشر، فمعنى ذلك أنّ للأوّلين أربعة من اثني عشر، وللثانيتين،

---

١ ـ الوسائل: ١٧، الباب ٧، من أبواب موجبات الإرث الحديث ١٤ ولاحظ التهذيب لشيخ الطائفة: ٩/ ٢٥٩ رقم ٩٧١.

ثمانية من اثني عشر، وللزوج ثلاثة من اثني عشر، فإذا أعلناها إلى خمسة عشر فأعطينا الأبوين أربعة من خمسة عشر وللبنتين ثمانية من خمسة عشر، وللزوج ثلاثة من خمسة عشر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمساً وثلثه، وإلى الزوج (مكان الربع) خُمساً، وإلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثاً وخمساً وذلك نفس التناقض.

وأمّا الاغراء بالجهل، فقد سمّى الله سبحانه، الخمس وثلثه باسم الثلث، والخُمس باسم الربع، وثلثاً وخمساً باسم الثلثين [1].

والأولى أن يقرّر الدليلان بصورة دليل واحد، مؤلّف من قضية حقيقية بأن يقال: إذا جعل الله سبحانه في المال نصفين وثلثاً، فأمّا أن يجعلها بلا ضم حلولٍ ـ مثل العول ـ إليه، فيلزم كونه سبحانه جاهلاً أو عابثاً تعالى عن ذلك، وأمّا أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، فيلزم التناقض بين القول والعمل والاغراء مع كونه قبيحاً.

٣ـ أنّه يلزم على القول بالعول تفضيل النساء على الرجال في موارد ومن المعلوم أنّه يخالف الشريعة الإسلامية، منها ما يلي:

١ـ إذا خلّفت زوجاً وأبوين وابنا.

٢ـ إذا خلّفت زوجاً وأُختين لأُم، وأخاً لأب.

بيان الملازمة: أنّه لو خلّفت المرأة زوجاً وأبوين، فعلى ظاهر النصوص،

١ـ سهام الأبوين $\frac{1}{5} \times \frac{1}{3} + \frac{1}{5} = \frac{1}{15} + \frac{3}{15} = \frac{4}{15}$ مجموع السهام $8+3+2+2=15$. للبنتين $\frac{1}{3} + \frac{1}{5} = \frac{5}{15} + \frac{3}{15} = \frac{8}{15}$. سهم الزوج $\frac{3}{15} = \frac{1}{5}$

يدفع إلى الزوج النصف أي ثلاثة من ستة، وللأُم اثنان من ستة، والباقي وهو الواحد للأب، ولكن المذاهب لم تعمل بظاهر النصوص لاستلزامه تفضيل النساء على الرجال.

ولكنّه يلزمهم التفضيل في الموردين المتقدّمين على القول بالعول بالبيان التالي.

أنّهم التزموا في المورد الأوّل بدفع الربع إلى الزوج والسدسين للأبوين والباقي (وهو خمسة أسهم من اثني عشر) للابن.

وفي المورد الثاني يدفع إلى الزوج النصف وإلى الأُختين الثلث، والباقي وهو السدس إلى الأخ لأب بلا عول.

ولكن: لو كان بدل الابن بنتاً وبدل الأخ أُختاً لأب فهما تأخذان أكثر من الذكر.

وذلك لاستلزامهما العول في كلتا الصورتين و ورود النقص على الجميع، وإن شئت التوضيح فلاحظ التعليقة [١].

ما هي الحلول لهذه المشكلة:

كان الإمام عليّ يُندِّد القول بالعول ويقول: «إنّ الذي أحصى رمل عالج يعلم أنّ السهام لا تعول على ستة لو يبصرون وجهها لم تجز ستّة» [٢]. وقد تضافر

١ـ لو كان ابناً ١٢-٧=٥. ٣+٢+٢=٧.

فلو كان مكان الابن بنتاً يلزم أن يكون نصيبها أكثر من الابن $\frac{٥}{١٢} > \frac{٦}{١٣}$ للبنت $\frac{٢}{١٢} = \frac{١}{٦}$

لو كان الوارث أخاً لأب ٦-٥=١ ٣+٢=٥

ولو كان مكان الأخ أُختاً لأب فسهمها $\frac{٣}{٨}$ وسهم الأخ $\frac{١}{٦}$ ٣+٢+٣=٨ $\frac{١}{٦} > \frac{٣}{٨}$

٢ـ الوسائل: ١٧ الباب ٦ من أبواب موجبات الارث، الحديث ٧ و ٩ و ١٤.

القول «السهام لا تعول» عن أئمّة أهل البيت[١].

وقد جاء تفصيل تاريخ العول في رواية ابن عباس وبيان الحلول التي لجأ إليها تلميذ الإمام في رواية عبيد الله بن عبد الله وإليك نصَّها:

«جالست ابن عباس فعرض ذكر الفرائض في المواريث فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون أنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، فهذان النصفان قد ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟

فقال له زفر بن أوس البصري: فَمَن أوّل من أعال الفرائض؟

فقال: عمر بن الخطاب لما التفَّت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً فقال: والله ما أدري أيّكم قدم الله وأيّكم أخّر وما أجد شيئاً هو أوسع من أن أُقسِّم عليكم هذا المال بالحصص، فأدخل على كل ذي سهم ما دخل عليه من عول الفرائض، و أيم الله لو قدّم مَن قدّم الله وأخّر من أخّر الله ما عالت فريضة.

فقال له زفر: وأيّها قدّم وأيّها أخّر؟

فقال: كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلاّ إلى فريضة فهذا ما قدّم الله. وأمّا ما أخّر: فلكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلاّ ما بقي، فتلك التي أخّر. فأمّا الذي قدَّم: فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء، والزوجة لها الربع، فإذا دخل عليها ما يزيلها عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء، والأُم لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى

١ـ الوسائل: ١٧ الباب ٦ من أبواب موجبات الارث، الحديث: ١, ٢, ٣, ٥, ٧, ٨, ١٠, ١١, ١٢, ١٥, ١٦.

السدس، ولا يزيلها عنه شيء، فهذه الفرائض التي قدّم الله. وأمّا التي أخّر: ففريضة البنات والأخوات لها النصف والثلثان، فإذا أزالتهنّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلاّ ما بقي، فتلك التي أخّر، فإذا اجتمع ما قدّم الله وما أخّر بدئ بما قدّم الله فأُعطي حقّه كاملاً، فإن بقي شيء كان لمن أخّر، وإن لم يبق شيء فلا شيء له»[1].

فقد جاء في كلام ابن عباس ذكر الطوائف الذين لا يدخل بهم النقص وهم عبارة عن:

١ـ الزوج. ٢ـ الزوجة. ٣ـ الأُم، وهؤلاء يشاركون في أنّهم لا يهبطون عن فريضة إلاّ إلى فريضة أُخرى وهذا آية أنّ سهامهم محدودة لا تنقص.

وكان عليه أن يذكر الأخ والأُخت من أُمّ، لأنّهم أيضاً لا يهبطون من سهم (الثلث) إلاّ إلى سهم آخر وقد جاء الجميع في كلام الإمام أمير المؤمنين. روى أبو عمر العبدي عن علي بن أبي طالب أنّه كان يقول: الفرائض من ستة أسهم: الثلثان أربعة أسهم، والنصف ثلاثة أسهم، والثلث سهمان، والربع سهم ونصف، والثمن ثلاثة أرباع سهم، ولا يرث مع الولد إلاّ الأبوان والزوج والمرأة، ولا يحجب الأُم عن الثلث إلاّ الولد والإخوة، ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع، ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص عن الثمن، وإن كنّ أربعاً أو دون ذلك فهنّ فيه سواء، ولا تزاد الإخوة من الأُم على الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والأُنثى، ولا يحجبهم عن الثلث إلاّ الولد، والوالد، والدية تقسم

١ـ الوسائل: ١٧ الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث: ٦، لاحظ المستدرك للحاكم: ٤/ ٣٤٠ كتاب الفرائض والحديث صحيح على شرط مسلم، وأورده الذهبي في تلخيصه اذعاناً بصحته.

على من أحرز الميراث [١].

نعم روى أبو بصير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالـدان، والزوج، والمرأة [٢]. وبما أنّ المراد من المرأة هي الـزوجة فلابدّ من تقييد الرواية بكلالة الأُم. فإذا كان هؤلاء من قدّمهم الله ولا يزيد عليهم النقص، فيكون من أخّره الله عبارة عن البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب والأُم أو بالأب من الأُخت أو الأخوات.

روى محمد بن مسلـم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: قلت لـه: ما تقول في امرأة تركت زوجهـا وإخوتها لأُمّها وإخوة وأخوات لأبيهـا؟ قال: للزوج النصف ثلاثـة أسهم، ولإخوتها من أُمّها الثلث سهمان الـذكر والأُنثى فيه سـواء، وما بقي سهم للإخـوة والأخوات من الأب: ﴿للذكـر مثل حظ الأُنثيين﴾ لأنّ السهـام لا تعول ولأنّ الزوج لا ينقـص من النصف، ولا الإخوة من الأُم من ثلثهم فـإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث [٣].

وورد تعبير لطيف في رواية الصدوق في عيون الأخبـار: عن الرضا ـ عليه السلام ـ في كتابه إلى المأمون وهو أنّه «وذو السهم أحقّ ممّن لا سهم له» [٤].

ما الفرق بين البنت وكلالة الأُم:

بقي الكلام في عـدّ البنت والبنات والأُخت والأخوات، ممّن يـدخل عليهم النقص دون الأُخت والأخ من الأُم، مع أنّ الطوائف الثلاث على وتيرة واحدة.

١ و ٢ و ٣ و ٤ ـ الوسائل: ١٧ الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٢، ٣، ١٧ و ١٥.

فللبنت والبنات: النصف والثلثان، وللأُخت والأخوات: النصف والثلثان، ولكلالة الأُم: الثلث والسدس. فما هو الفارق بين الطائفة الثالثة والأُوليين؟

يتّضح الجواب ببيان أمر: وهو دخول الأخ في كلالـة الأُم، لا يخرجها عن كونها وارثـة بالفـرض، فالـواحد منهـا سواء كان ذكـراً أم أُنثى لـه السدس، وغير الواحد، سواء كانوا ذكراً أم أُنثى، أو ذكراً وأُنثى لهم الثلث يقتسمون با لمناصفة.

وهـذا بخلاف الطـائفتين الأُوليين فللبنـت والأُخت المنفـردتين النصف، ولأزيد من الـواحدة الثلثان، ولـو انضمّ إليهما الأخ فللذكـر مثل حظّ الأُنثيين في الطائفتين، أي لا يرثن بالفرض بل بالقرابة.

وعلى ذلك وكلالة الأُم مطلقاً وارثة بالفرض لا ترث إلاّ به، بخلاف البنت وأزيد، أو الأُخت وأزيد، فربّما يرثن بالقرابة وذلك فيما إذا انضمّ إليهنّ الأخ.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

إنّ كـلالة الأُم، تـرث بالفـرض مطلقـاً كان معهم ذكـر أو لا، تفـرّدت من الطبقة بالارث أو لا، فلـو لم يكن وارث سواها ترث الثلث فـرضاً والباقي ردّاً. ولا ينقص حظّهم في صورة من الصور لو لم يزد عند الرد، وهذا آية عدم ورود النقص عند التزاحم.

وبالجملة: لا نرى فيهم أيّ ازالة من الفرض في حال من الحالات ولا ورود نقص عليهم عند تطوّر الأحوال. وهـذا بخلاف البنت والأُخت فلو دخل فيهم: الأخ، يتغيـّر الفـرض من النصف أو الثلثين، إلى مجمـوع ما تـرك بعد دفـع سهام الآخرين كالوالدين، أو كلالـة الأُم، ثم يقتسمون بالتثليث وتنقص حظوظ البنت

أو البنات أو الأُخت والأخوات عن النصف والثلثين بكثير، وهذا آية جواز دخول النقص عليهم عند التزاحم.

وبعبارة أُخرى: أنّ كلالة الأُم ترث دائماً بالفرض حتى فيما إذا تفرّدت، وأمّا الطائفتان الأُوليان فإنّما ترثان بالفرض تارة كما إذا لم يكن بينهم أخ، وأُخرى بالقرابة فقط كما إذا انضمّ الأخ إليهنّ. وأيضاً: كلالة الأُم لا يرد عليها النقص ولا ينقص حظهم عن الثلث والسدس، بخلاف الأخيرتين فينقص حظّهما عن النصف والثلثين.

ولعلّه إلى ما ذكرنا من التوضيح يشير صاحب الجواهر بقوله: «دون من يتقرّبُ بالأُم الذي لا يرث إلاّ بالفرض، بخلاف غيره فإنّه يرث به تارة وبالقرابة أُخرى كالبنت والبنتين، اللّتين ينقصن إذا اجتمعن مع البنين عن النصف أو الثلثين بنصّ الآية لأنّ للذكر حينئذ مثل حظّ الأُنثيين»[١].

وقال العاملي: «ويدخل النقص على البنت والبنات لأنّهنّ إذا اجتمعن مع البنين ربّما نقصن عن العشر أو نصفه لنصّ الآية **﴿للذكر مثل حظّ الأُنثيين﴾** وكذا الحال في الإخوة والأخوات من قبل الأب أو من قبلهما»[٢].

قال المحقّق: يكون النقص داخلاً على الأب أو البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب والأُم أو بالأب من الأُخت والأخوات دون من يتقرّب بالأُم، ولم يذكر العلاّمة في القواعد[٣] «الأب» وهو الصحيح لأنّ الكلام في المقام هو

١ـ الجواهر ٣٩: ١١٠. وحاشية جمال الدين على الروضة البهية: ٢/ ٢٩٧ في هامش الكتاب.

٢ـ مفتاح الكرامة: ٨/ ١٢٠.

٣ـ المصدر نفسه.

زيادة الفروض على التركـة، فيقع الكلام في تقديم بعـض أصحاب الفروض على بعض، وأمّا الوارث الذي ليس بصاحب فرض وإن كان في جنب ذيه فهو خارج عن محل البحـث، والأب كذلـك لأنّـه مع الـولد للميّـت لا ينقص فـرضـه عن السدس [١]، ومع عـدمـه ليـس ذا فرض بخـلاف الأُم فـإنّها من ذوات الفـروض مطلقاً.

وليعلم أنّ عامل العـول هو الزوج أو الزوجة إذا اجتمـع أحدهما مع البنت أو البنـات، أو مع الأُخـت أو الأخـوات من قبـل الأبـوين أو لأب، وإلاّ لما يلـزم العول.

وعلى ذلك:

١ـ فلـو خلفت زوجـاً وأبوين وبنتـاً، يختصّ النقص بـالبنت بعد الـربع والسدس.

٢ـ لـو خلفت زوجاً وأحد الأبـوين وبنتين، يختصّ النقص بهما بعـد الربع والسدسين.

٣ـ لـو خلـف زوجـة وأبويـن وبنتين، يختـصّ النقـص بهما بعـد الثـمن والسدسين.

٤ـ لـو خلفـت زوجـاً مع كـلالة الأُم وأُختـاً أو أخوات لأب وأُم أو لأب، يدخل النقـص بالأُخت أو الأخوات بعـد النصف والسدس إن كانت الكـلالة واحدة أو الثلث إن كانت متعدّدة.

١ـ الوسائل: ١٧ الباب ٧ من أبواب موجبات الارث الحديث ٢ و ٤ و ١٠.

بقيت هنا نكات نذكرها:

١ـ إنّ الآثار المروية عن ابن عباس تشهد على أنّ حبر الأُمّة كان قاطعاً ببطلان العول على حد كان مستعداً للمباهلة. قال ابن قدامة: روي عن ابن عباس أنه قال في زوج وأُخت وأُم: من شاء باهلته أنّ المسائل لا تعول، إنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً، أعدل من أن يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟ فسُمّيت هذه المسألة، مسألة المباهلة لذلك [١].

٢ـ إنّ فقيه المدينة: الزهري كان يستحسن فتوى ابن عباس ويقول: إنّها الحجّة لولا أنّه تقدّم عليه عمر بن الخطاب.

روى الشيخ في الخلاف عن عبيد الله بن عبد الله وزفر بن أوس البصري أنّهما سألا ابن عباس: من أوّل من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، قيل له: هلا أشرت به عليه؟ قال: هبته وكان أمره مهيباً، قال الزهري: لولا أنّه تقدّم ابن عباس، امام عدل وحكم به وأمضاه وتابعه الناس على ذلك لما اختلف على ابن عباس اثنان [٢].

٣ـ إنّ موسى جار الله قد أطنب الكلام في مسألة «العول» إلى حدّ مملّ جداً وأخذ يجترّ كلاماً واحداً، وحصيلة كلامه: يغلب على ظنّي أنّ القول بأنّ لا عول عند الشيعة، قول ظاهري فإنّ العول هو النقص فإن كان النقص في جميع السهام

١ـ المغني: ٦/ ٢٤١ ونقله عن ابن عباس أكثر من تعرّض للمسألة.

٢ـ الخلاف: ٢/ ٢٨٢، المسألة ٨١ وغيره.

بنسبة متناسبة، فهو العول العادل أخذت به الأُمة وقد حافظت على نصوص الكتاب، وإن كان النقص في سهم المؤخّر، فهو العول الجائر أخذت به الشيعة وخالفت به نصوص الكتاب (١).

يلاحظ عليه:

١ـ أنّ المعنى المناسب للعول في المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، وتفسيره بالنقص ـ لو افترضنا صحّة استعماله فيه ـ غير مناسب جداً، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركة، وارتفاعها وإن كان ملازماً لنقص التركة عن الاجابة لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسألة من زاوية ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركة ولأجل ذلك يقول ابن عباس: «وأيم الله لو قدّموا من قدّم الله، وأخّروا من أخّر الله ما عالت فريضة» ومن المعلوم عدم صحّة تفسيره بـ «وما نقصت الفريضة».

٢ـ سلّمنا أنّ العول بمعنى النقص لكن رمي الشيعة بأنّهم يقولون به حيث إنّهم يوردون النقص على المؤخّر، غفلة من نظرهم، فانّ النقص إنّما يتصوّر إذا كان المؤخّر ذا فرض، ولكنّه عندهم ليس بذي فرض بل يرث بالقرابة كسائر من يرثون بها وعندئذ لا يصدق النقص أبداً في هذه الحالة.

يشهد بذلك كلام ابن عباس حيث يفسّر المقدّم بأنّه ممّن له فرضان، والمؤخّر بأنّه ممّن ليس له إلاّ فرض واحد وهو في غير هذا المورد: حيث قال في جواب «زفر» الذي سأله عمّن قدّمه ومن أخّره؟ فقال: والذي أهبطه من فرض إلى

١ـ الوشيعة في نقض عقائد الشيعة، وقد نقلنا كلامه مجرّداً عن الطعن بأئمّة أهل البيت.

فرض فذلـك الذي قدّمه، والذي أهبطـه من فرض إلى ما بقي فذلـك الذي أخّره الله [١] وبعبارة أُخرى: إنّ الذي أخّره الله لم يجعل له حقّاً مفروضاً في حالة التزاحم والاجتماع فيرث ما بقي، وليس هو بذي فرض في هذا الفرض لكونه وارثاً بالقرابة. وبذلك تبيّـن أنّه لا عول عند الشيعة بالمعنى المصطلح عند الفقهاء.

٣ــ ما ذكـره من أنّ السنّـة حافظـت على نصوص الكتـاب ولكن الشيعـة بادخال النقص على المؤخّـر خالفت نصوصه، من أعاجيـب الكلام، فإذا كان في دخول النقص على المؤخّر (على وجه المسامحة) مخالفة لظاهر الكتاب ففي دخولها على الجميع مخالفة مضـاعفة، فقد عـرفت في ما سبق أنّ من فـرض الله له النصف أعطـوه أقلّ منـه، ومن فـرض له الثلثـان أعطـوه أقلّ منهما. فكيـف لا يكون فيـه مخالفة [٢].

١ـ لاحظ الوسائل: ١٧ الباب ٧ من أبواب موجبات الارث، الحديث ٦.

٢ـ وقد كفانا في نقد ما اختلقه من الشبهـات أو أخذها ممّن تقدم عليه: العلمان الجليلان: السيد عبد الحسين العاملي في كتـابه «أجـوبة موسـى جار الله». والسـيد محسـن العاملي في «نقض الـوشيعة» ـ قدّس الله أسرارهما ـ.

المسألة الخامسة عشرة :

التقيّة (*)

التقيّة من المفاهيم القرآنية التي وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وفي تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التي يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الشرعي خلال حياته أثناء الظروف العصيبة، ليصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من يمتُّ إليه بصلة وعرضَه ومالَه، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانة الكليم عن القتل والتنكيل [1] ولاذ بها عمّار عندما أُخذ وأُسِر و هُدِّد بالقتل [2] إلى غير ذلك من الموارد الواردة في الكتاب والسنّة، فمن المحتّم علينا أن نتعرّف عليها، مفهوماً وغايةً ودليلاً وحدّاً، حتى نتجنّب الافراط والتفريط في مقام القضاء والتطبيق.

---

* جعل التقية من المسائل الفقهية لأجل اتّصافها بالجواز والمنع عند الفقهاء، وهذا يكفي في كونها مسألة فقهية، مضافاً إلى البحث عن صحّة الأعمال الموافقة للتقيّة وعدمها.

١ـ القصص: الآية ٢٠.

٢ـ النحل: الآية ١٠٦.

إنّ التقية، إسم لـ «إتّقى يتّقي» (١) والتـاء بدل من الواو، وأصله من الوقاية، ومن ذلـك اطلاق التقـوى على اطاعـة الله، لأنّ المطيع يتخـذها وقـاية من النـار والعـذاب. والمراد هو التحفّـظ عن ضرر الغير بمـوافقتـه في قول أو فعـل مخالف للحقّ.

مفهومها:

إذا كانت التقية هي اتخاذ الوقاية من الشرّ، فمفهومها في الكتاب والسنّة هو: إظهار الكفـر وإبطان الإيمان، أو التظاهر بـالباطل وإخفاء الحق. وإذا كـان هذا مفهومها، فهي تُقـابل النفاق، تَقابُل الإيمان والكفر، فإنّ النفاق ضـدها وخلافها، فهو عبارة عن إظهار الإيمان وابطان الكفر، والتظـاهر بالحقّ واخفاء الباطل، ومع وجود هذا التباين بينهما فلا يصحّ عدها من فروع النفاق.

نعم: مـن فسر النفاق بمطلـق مخالفة الظـاهـر للبـاطن، وبـه صوّر التقيـة ـ الواردة في الكتاب والسنّة ـ مـن فروعه، فقد فسّـره بمفهوم أوسع ممّـا هو عليه في القرآن، فإنّـه يُعرِّف المنافقين بـا لمتظاهرين بـالإيمان والمبطنين للكفر بقولـه تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ ٱلْمُنَافِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (٢) فإذا كان هذا حدُّ المنافق فكيف يعمُ من يستعمل التقية تجاه الكفار والعصاة فيخفي إيمانه ويظهر الموافقـة لغاية صيانة النفس والنفيس،

١ـ قال ابن الأثير في النهـاية: ٥/ ٢١٧ :وأصل اتقى: أوتقى فقلبت الواو ياء لكسرة قبلهـا ثمّ أُبدلت تاء وأُدغمت. ومنه حديث علي ـعليه السلام ـ: كنّا إذا احمرّ البأس اتقينا برسول الله ﷺ، أي جعلناه وقاية من العدوّ. ولاحظ لسان العرب مادة «وقى».

٢ـ المنافقون: الآية ١.

والعرض والمال من التعرّض ؟!

ويظهر صدق ذلك إذا وقفنا على ورودها في التشريع الإسلامي، ولو كانت من قسم النفاق، لكان ذلك أمراً بالقبيح ويستحيل على الحكيم أن يأمر به: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [1].

غايتها:

الغاية من التقية: هي صيانة النفس والعرض والمال، وذلك في ظروف قاهرة لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحق صريحاً خوفاً من أن يترتّب على ذلك مضار وتهلكة من قوى ظالمة غاشمة كممارسة الحكومات الظالمة الارهاب، والتشريد والنفي، والقتل والتنكيل، ومصادرة الأموال، وسلب الحقوق الحقة، فلا يكون لصاحب العقيدة الذي يرى نفسه محقاً محيص عن إبطانها، والتظاهر بما يوافق هوى الحاكم وتوجّهاته حتى يسلم من الاضطهاد والتنكيل والقتل، إلى أن يُحدِث الله أمراً.

إنّ التقية سلاح الضعيف في مقابل القوي الغاشم، سلاح من يبتلى بمن لا يحترم دمه وعرضه وماله، لا لشيء إلاّ لأنّه لا يتفق معه في بعض المبادئ والأفكار.

إنّما يمارس التقية من يعيش في بيئة صودرت فيها الحرية في القول والعمل، والرأي والعقيدة فلا ينجو المخالف إلاّ بالصمت والسكوت مرغماً أو بالتظاهر بما يوافق هوى السلطة وأفكارها، أو قد يلجأ إليها البعض كوسيلة لابد منها من أجل اغاثة الملهوف المضطهد والمستضعف الذي لا حول له ولا قوة، فيتظاهر

١ـ الأعراف: الآية ٢٨.

بالعمل إلى جانب الحكومة الظالمة وصولاً إلى ذلك كما كان عليه مؤمن آل فرعون الذي حكاه سبحانه في الذكر الحكيم.

إنّ أكثر من يَعيبُ التقية على مستعملها، يتصوّر أو يصوِّر أنّ الغاية منها هو تشكيل جماعات سرية هدفها الهدم والتخريب، كما هو المعروف من الباطنيين والأحزاب الإلحادية السرية، وهو تصوّر خاطئ ذهب إليه أُولئك جهلاً أو عمداً دون أن يركِّزوا في رأيهم هذا على دليل ما أو حجة مقنعة، فأين ما ذكرناه من هذا الذي يذكره، ولو لم تُلجئ الظروف القاهرة والأحكام المتعسفة هذه الجموع المستضعفة من المؤمنين لما كانوا عمدوا إلى التقية، ولما تحمّلوا عبء اخفاء معتقداتهم ولدعوا الناس إليها علناً ودون تردّد، إلاّ أنّ السيف والنطع سلاح لا تتردد كل الحكومات الفاسدة من التلويح به أمام من يخالفها في معتقداتها وعقائدها.

أين العمل الدفاعي من الأعمال البدائية التي يرتكبها أصحاب الجماعات السرية للإطاحة بالسلطة وامتطاء ناصية الحكم، فأعمالهم كلها تخطيطات مدبّرة لغايات ساقطة.

وهؤلاء هم الذين يحملون شعار «الغايات تبرّر الوسائل» فكل قبيح عقلي أو ممنوع شرعي يستباح عندهم لغاية الوصول إلى المقاصد المشؤومة.

إنّ القول بالتشابه بين هؤلاء وبين من يتخذ التقية غطاءً، وسلاحاً دفاعياً ليسلم من شر الغير، حتى لا يُقتَل ولا يُستأصل، ولا تُنهب داره وماله، إلى أن يُحدث الله أمراً، من قبيل عطف المبائن على مثله.

إنّ المسلمين القاطنين في الاتحاد السوفيتي السابق قد لاقوا من المصائب

والمحن ما لا يمكن للعقول أن تحتملها ولاأن تتصورها، فإنّ الشيوعيّين طيلة تسلّطهم على المناطق الإسلامية قلبوا لهم ظهر المِجَنّ، فصادروا أموالهم وأراضيهم، ومساكنهم، ومساجدهم، ومدارسهم، وأحرقوا مكتباتهم، وقتلوا كثيراً منهم قتلاً ذريعاً ووحشياً، فلم ينج منهم إلاّ من اتقاهم بشيء من التظاهر بالمرونة، واخفاء المراسم الدينية، والعمل على اقامة الصلاة في البيوت إلى أن نجّاهم الله سبحانه بانحلال تلك القوة الكافرة، فبرز المسلمون إلى الساحة من جديد، فملكوا أرضهم وديارهم، وأخذوا يستعيدون مجدهم وكرامتهم شيئاً فشيئاً، وما هذا إلاّ ثمرة من ثمار التقية المشروعة التي أباحها الله تعالى لعباده بفضله وكرمه سبحانه على المستضعفين.

فإذا كان هذا معنى التقية ومفهومها، وكانت هذه غايتها وهدفها، فهو أمر فطري يسوق الانسان إليه قبل كل شيء عقلُه ولبُّه، وتدعوه إليه فطرته، ولأجل ذلك يستعملها كل من ابتُلي بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم وسلطتهم ولا يترددون عن التنكيل بكل من يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم ـ شيعياً كان أم سنيّاً ـ وغيره، ومن هنا تظهر جدوى التقية وعمق فائدتها.

ولأجل دعم هذا الأصل الحيويّ ندرس دليله من القرآن والسنّة.

دليلها في القرآن والسنّة:

شرّعت التقية بنص القرآن الكريم حيث وردت جملة من الآيات الكريمة (١) سنحاول استعراضها في الصفحات التالية:

١ ـ غافر: الآية ٢٨ و ٤٥، والقصص: الآية ٢٠ وستوافيك نصوص الآيات في ثنايا البحث.

الآية الأُولى:

قال سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـٰكِن مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل/ ١٠٦).

ترى أنّه سبحانه يجوّز إظهار الكفر كرهاً ومجاراةً للكافرين خوفاً منهم، بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان، وصرّح بذلك لفيف من المفسرين القدامى والجدد، سنحاول أن نستعرض كلمات البعض منهم تجنّباً عن الإطالة والاسهاب، ولمن يبتغي المزيد فعليه بمراجعة كتب التفسير المختلفة:

١ـ قال الطبرسي: قد نزلت الآية في جماعة أُكرهوا على الكفر، وهم عمّار وأبوه ياسر وأُمّه سمية، وقُتِلَ الأبوان لأنّهما لم يظهرا الكفر ولم ينالا من النبيّ، وأعطاهم عمّار ما أرادوا منه، فأطلقوه، ثمّ أخبر عمّار بذلك رسول الله، وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمّار، فقال الرسول: كلاّ إنّ عمّاراً مُلئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه.

وفي ذلك نزلت الآية السابقة، وكان عمّار يبكي، فجعل رسول الله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت [1].

٢ـ وقال الزمخشري: روي أنّ أُناساً من أهل مكّة فُتِنُوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أُكره وأجرى كلمة الكفر على لسانه وهو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر وأبواه: ياسر وسمية، وصهيب وبلال وخباب.

١ـ الطبرسي: مجمع البيان: ٣/ ٣٨٨.

أمّا عمّـار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً ... »[١].

٣ـ وقال الحافظ ابن ماجة: «والايتاء: معناه الاعطاء أن وافقوا المشركين على ما أرادوا منهم تقيـة، والتقية في مثل هذه الحال جائزة لقـوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَـانِ**﴾ »[٢].

٤ـ وقال القرطبـي: قال الحسن: التقية جائزة للانسان إلى يوم القيـامة ـ ثمّ قال: ـ أجمع أهـل العلم على أنّ من أُكره على الكفر حتّى خشـى على نفسه القتل إنّه لا اثم عليـه إن كفر وقلبه مطمئـن بالإيمان ولا تبين منه زوجتـه ولا يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك والكوفيين والشافعي [٣].

٥ـ قال الخازن: «التقيـة لا تكون إلاّ مع خوف القتل مع سلامـة النيّة، قال الله تعالى: ﴿**إلاّ من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ ثمّ هذه التقية رخصة» [٤].

٦ـ قـال الخطيب الشربيني: « ﴿**إلاّ من أُكره**﴾ أي على التلفّظ بـه ﴿**وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ فلا شيء عليه لأنّ محل الإيمان هو القلب» [٥].

٧ـ وقـال إسماعيل حقّي: « ﴿**إلاّ من أُكـره**﴾ أُجبر على ذلك اللفظ بـأمر يخاف على نفسه أو عضـو من أعضائه ... لأنّ الكفر اعتقاد، والاكـراه على القول دون الاعتقـاد، والمعنى: «ولكـن المكـره على الكفـر بـاللسـان»، ﴿**وقلبه مطمئن**

١ـ الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل: ٢/ ٤٣٠.

٢ـ ابن ماجة: السنن: ١/ ٥٣، شرح حديث رقم ١٥٠.

٣ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ٥٧.

٤ـ تفسير الخازن: ١/ ٢٧٧.

٥ـ الخطيب الشربيني: السراج المنير في تفسير الآية.

بالإيمان﴾ لا تتغير عقيدتـه، وفيه دليل على أنّ الإيمان المنجي المعتبر عنـد الله، هو التصديق بالقلب» [١].

الآية الثانية:

قال سبحانه: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُـونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَـاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَل ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِـي شَـيْءٍ إلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلى اللهِ الْمَصِيرُ﴾ [٢].

وكلمات المفسّـرين حول الآية تغنينا عن أي توضيح:

١ ـ قـال الطبري: ﴿ إلاّ أن تتقـوا منهـم تقـاة ﴾ : قال أبـو العاليـة: التقية باللسان، وليس بـالعمل، حُدّثت عن الحسين قال: سمعت أبا معـاذ قال: أخبرنا عبيد قال: سمعت الضحّاك يقول في قوله تعالى: ﴿ إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ﴾ قال: التقيّة باللسان من حُمِلَ على أمر يتكلّم به وهو لله معصية فتكلم مخافة نفسه ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فلا اثم عليه، إنّما التقية باللسان [٣].

٢ـ وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ﴾: رخّص لهم في موالاتهم إذا خافوهم، والمراد بتلك الموالاة: مخالفة ومعاشرة ظاهرة، والقلب مطمئن بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع [٤].

١ـ إسماعيل حقي: تفسير روح البيان: ٥/ ٨٤.
٢ـ آل عمران: الآية ٢٨.
٣ـ الطبري: جامع البيان: ٣/ ١٥٣.
٤ـ الزمخشري: الكشاف: ١/ ٤٢٢.

٣ـ قـال الرازي في تفسير قولـه تعالى: ﴿ إلاّ أن تتقوا منهـم تقاة﴾: المسألة الرابعة: اعلم: أنّ للتقية أحكاماً كثيرة ونحن نذكر بعضها:

ألف: إنّ التقيّـة إنّما تكون إذا كـان الرجـل في قوم كفّـار، ويخاف منهم على نفسه، ومـاله، فيداريهم باللسـان، وذلك بأن لا يظهر العداوة بـاللسان، بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموهم للمحبـة والموالاة، ولكن بشرط أن يضمر خلافه وأن يعرض في كل ما يقول، فإنّ للتقيّة تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب.

ب: التقيّة جـائزة لصون النفس، وهل هي جـائزة: لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» [١].

٤ـ وقال النسفي: ﴿ إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ﴾ إلاّ أن تخافوا جهتهم أمراً يجب اتّقاؤه، أي ألاّ يكـون للكافـر عليك سلطان فتخافـه على نفسك ومالـك فحينئذ يجوز لك اظهار الموالاة وإبطان المعاداة [٢].

٥ـ وقـال الآلوسي: وفي الآية دليل على مشروعية التقيـة وعرّفوها بمحـافظة النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء. والعدو قسمان:

الأوّل: من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين، كالكافر والمسلم.

الثاني: من كانـت عداوته مبنية على أغراض دنيويـة، كالمال والمتاع والملك والامارة [٣].

١ـ مفاتيح الغيب: ٨/ ١٣.
٢ـ النسفي: التفسير بهامش تفسير الخازن: ١/ ٢٧٧.
٣ـ الآلوسي: روح المعاني: ٣/ ١٢١.

٦ـ وقال جمال الدين القاسمي: ومن هذه الآية: ﴿ **إلاّ أن تتقوا منهم تقاة** ﴾ استنبط الأئمّة مشروعية التقية عند الخوف، وقد نقل الاجماع على جوازها عند ذلك الإمام مرتضى اليماني في كتابه (ايثار الحق على الخلق)[١].

٧ـ وفسّر المراغي قوله تعالى: ﴿ **إلاّ أن تتقوا منهم تقاة** ﴾ بقوله: أي إنّ ترك موالاة المؤمنين للكافرين حتم لازم في كل حال إلاّ في حال الخوف من شيء تتّقونه منهم، فلكم حينئذ أن تتّقوهم بقدر ما يُتّقىٰ ذلك الشيء، إذ القاعدة الشرعية «انّ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

وإذا جازت موالاتهم لاتقاء الضرر فأولى أن تجوز لمنفعة المسلمين، وإذاً فلا مانع من أن تحالف دولة إسلامية دولة غير مسلمة لفائدة تعود إلى الأُولى إمّا بدفع ضرر أو جلب منفعة، وليس لها أن تواليها في شيء يضر المسلمين، ولا تختص هذه الموالاة بحال الضعف، بل هي جائزة في كل وقت.

وقد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الانسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل توقّي ضرر من الأعداء يعود إلى النفس، أو العرض، أو المال.

فمن نطق بكلمة الكفر مكرهاً وقاية لنفسه من الهلاك، وقلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كافراً بل يُعذر كما فعل عمّار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرهاً وقلبه مليئ بالإيمان وفيه نزلت الآية:

﴿**مَنْ كَفَرَ بِٱللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمان**﴾[٢].

١ـ جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل: ٤/ ٨٢.

٢ـ تفسير المراغي: ٣/ ١٣٦.

هذه الجمل الـوافية والعبارات المستفيضة لا تدع لقـائل مقالاً إلاّ أن يحكم بشرعية التقيّـة بالمعنى الذي عرفتـه بل قد لا يجد أحد مفسّـراً أو فقيهاً وقف على مفهومهـا وغايتهـا يتردد في الحكم بجوازها، كما أنّـك أخي القارئ لا تجد إنسـاناً واعيـاً لا يستعملها في ظـروف عصيبـة، مـا لم تترتّب عليهـا مفسدة عظيمـة، كما سيوافيك بيانها عند البحث عن حدودها.

وأمّـا المعارض لجوازهـا أو المغـالط في مشروعيتهـا، فإنّما يفسّـرها بالتقيـة الرائجـة بين أصحاب التنظيمات السرية والمذاهـب الهدّامة كالباطنية و امثالهم.

إلاّ أنّ المسلمين جميعاً بريئـون من هذه التقية الهدامة لكل فضيلة رابية.

الآية الثالثة: قوله سبحانه:

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّـيَ اللهُ وَقَدْ جَـآءَكُمْ بِٱلْبَيِّنَـاتِ مِن رَبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِبـاً فَعَلَيْهِ كَـذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَـادِقاً يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يهدِي مَنْ هُوَ مُسْـرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (١).

وكانت عاقبة أمره أن: ﴿فَوَقَاهُ اللهُ سَيِّئَاتِ مَـا مَكَرُواْ وَحَاقَ بِآلِ فِـرْعَوْنَ سُوءُ ٱلْعَذَابِ﴾ (٢).

ومـا كان ذلك إلاّ لأنّـه بتقيّتـه استطاع أن ينجي نبـيّ الله من الموت: ﴿قَالَ يَامُوسَىٰ إِنَّ ٱلملأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّاصِحِينَ﴾ (٣).

وهذه الآيات تدل على جواز التقية لانقاذ المؤمن من شرّ عدوّه الكافر.

١ـ غافر: الآية ٢٨.

٢ـ غافر: الآية ٤٥.

٣ـ القصص: الآية ٢٠.

اتّقاء المسلم من المسلم في ظروف خاصة:

إنّ مورد الآيات وإن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، ولكن المورد ليس بمخصّص لحكم الآية، إذ ليس الغرض من تشريع التقية عند الابتلاء بالكفار إلاّ صيانة النفس والنفيس من الشر، فإذا ابتُلي المسلم بأخيه المسلم الذي يخالفه في بعض الفروع ولا يتردد الطرف القوي عن إيذاء الطرف الآخر، كأن ينكل به أو ينهب أمواله أو يقتله، ففي تلك الظروف الحرجة يحكم العقل السليم بصيانة النفس والنفيس عن طريق كتمان العقيدة واستعمال التقية، ولو كان هناك وزر فإنّما يتوجّه على من يُتقى منه لا على المتقي، فلو سادت الحرية جميع الفرق الإسلامية، وتحمّلت كل فرقة آراء الفرقة الأُخرى لوقفت على أنّ الرأي الآخر هو نتيجة اجتهادها، ولمّا اضطرّ أحد من المسلمين إلى استخدام التقية، ولساد الوئام مكان النزاع.

وقد فهم ذلك لفيف من العلماء وصرّحوا به، وإليك نصوص بعضهم:

١ـ يقول الإمام الرازي في تفسير قوله سبحانه: **﴿إلاّ أن تتقوا منهم تقاة﴾**: ظاهر الآية يدل على أنّ التقية إنّما تحل مع الكفار الغالبين، إلاّ أنّ مذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والكافرين حلّت التقية محاماة عن النفس، وقال: التقية جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»، وقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» [١].

١ـ الرازي: مفاتيح الغيب: ٨/ ١٣ في تفسير الآية.

٢ـ ينقل جمال الـدين القاسمي عن الإمـام مرتضى اليماني في كتابـه «إيثار الحق على الخلق» مـا نصّـه: «وزاد الحق غمـوضاً وخفـاءً أمران: أحـدهما: خوف العارفين ـ مع قلّتهم ـ من علماء السـوء وسلاطين الجور وشياطين الخلق مع جواز التقيـة عند ذلك بنـص القرآن، وإجماع أهل الإسـلام، ومـا زال الخوف مانعـاً من إظهار الحق، ولا برح المحق عدوّاً لأكثر الخلق، وقد صحّ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنّـه قال ـــ في ذلك العصر الأوّل ـ: حفظت مـن رسول الله ﷺ وعاءين، أمّا أحدهما فبثثته في الناس وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم»[١].

٣ـ وقال المراغي في تفسير قوله سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْـرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَـــانِ﴾: ويدخـل في التقية مداراة الكفـرة والظلمة والفسقة، و إلانة الكلام لهم، والتبسّـــم في وجوههم وبذل المال لهم، لكف أذاهم وصيانة العـرض منهم، ولا يعد هذا من الموالاة المنهي عنها، بـل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ﷺ: «ما وَقَى المؤمن به عرضَه فهو صدقة»[٢].

إنّ الشيعة تتقي الكفّار في ظروف خاصة لنفس الغاية التي لأجلها يتقيهم السنّي، غير أنّ الشيعي ولأسباب لا تخفى، يلجأ إلى اتقـاء أخيه المسلم لا لقصور في الشيعي، بل في أخيـه الذي دفعه إلى ذلك لأنّه يـدرك أنّ الفتك والقتل مصيره إذا صرّح بمعتقده الذي هو موافق لأُصول الشرع الإسلامي وعقائده، نعم كان الشيعي و إلى وقت قـريب يتحاشـى أن يقول: إنّ الله ليس لـه جهة، أو أنّـه تعالى لا يُرى يوم القيامة، و إنّ المرجعية العلمية والسياسية لأهل البيت بعد رحلة النبي

١ـ جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل: ٤/ ٨٢.
٢ـ مصطفى المراغي: التفسير: ٣/ ١٣٦.

الأكرم، أو أنّ حكم المتعة غير منسوخ. إنّ الشيعي إذا صرّح بهذه الحقائق ـ التي استنبطت من الكتاب والسنّة ـ سوف يُعرّض نفسه ونفيسه للمهالك والمخاطر. وقد مرّ عليك كلام الرازي وجمال الدين القاسمي والمراغي الصريح في جواز هذا النوع من التقية، فتخصيص التقية بالتقية من الكافر فحسب، جمود على ظاهر الآية وسد لباب الفهم، ورفض للملاك الذي شُرّعت لأجله التقية، واعدام لحكم العقل القاضي بحفظ الأهم إذا عارض المهم.

والتاريخ بين أيدينا يحدثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من كبار المسلمين إلى التقية في ظروف عصيبة أوشكت أن تودي بحياتهم وبما يملكون، وخير مثال على ذلك ما أورده الطبري في تاريخه (٧/ ١٩٥ـ٢٠٦) عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدّثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً حتى وإن استلزم ذلك قتل الجميع دون رحمة، ولما أبصر أُولئك المحدثون حد السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعة المأمون في دعواه وأسرّوا معتقدهم في صدورهم، ولما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقة المأمون برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حين أُكره على الشرك وقلبه مطمئن بالإيمان، والقصّة شهيرة وصريحة في جواز اللجوء إلى التقية التي دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة وكأنّهم هم الذين ابتدعوها من بنات أفكارهم دون أن تكون لها قواعد وأُصول إسلامية ثابتة ومعلومة.

الظروف العصيبة التي مرّت بها الشيعة:

الذي دفع بالشيعة إلى التقية بين اخوانهم وأبناء دينهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشمة فلو لم يكن هناك في غابر القرون ـ من عصر الأمويين ثمّ

العبـاسيين والعثمانيين ـ أي ضغـط على الشيعة، ولم تكـن بـلادهم وعقـر دارهم مخضّبة بدمائهم والتاريخ خير شاهد على ذلك، كان من المعقول أن تنسى الشيعة كلمة التقية وأن تحذفهـا من ديوان حياتها، ولكن يالـلأسف إنّ كثيراً من اخوانهم كانوا أداة طيّعة بيد الأمويين والعباسيين الذين كانوا يرون في مذهب الشيعة خطراً على منـاصبهم، فكـانـوا يـؤلّبون العـامـة من أهـل السنّة على الشيعـة يقتلـونهم ويضطهدونهم وينكلون بهم، ولذا ونتيجة لتلـك الظروف الصعبة لم يكن للشيعة، بل لكل مـن يملك شيئاً مـن العقل وسيلة إلاّ اللجـوء إلى التقية أو رفع اليـد عن المبادئ المقدّسة التي هي أغلى عنده من نفسه وماله.

والشواهـد على ذلك أكثـر من أن تُحصى أو أن تعـد، إلاّ أنّا سنستعـرض جانباً مختصراً منها: فمن ذلك ما كتبه معاوية بن أبي سفيان باستباحة دماء الشيعة أينما كانوا وكيفما كانوا، وإليك نص ما ذكرته المصادر عن هذه الواقعة لتدرك محنة الشيعة:

بيان معاوية إلى عمّاله:

روى أبو الحسن علي بن محمّد بـن أبي سيف المدائني في كتاب «الأحداث» قال: كتب معاويـة نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة: أن بـرئت الذمة ممن روىٰ شيئاً من فضل أبي تـراب وأهل بيته، فقامت الخطبـاء في كل كورة، وعلى كل منبر، يلعنون علياً ويبرأون منه ويقعون فيه وفي أهـل بيته، وكان أشد النـاس بلاء حينئذ أهل الكوفة، لكثرة من بها من شيعة علي ـ عليه السلام ـ فاستعمل عليها زياد بن سمية، وضم إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة وهـو بهم عارف، لأنّه كان منهم أيام

علي -عليه السّلام-، فقتلهم تحت كل حجر ومدر، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشرّدهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم، وكتب معاوية إلى عمّاله في جميع الآفاق: ألاّ يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة.

ثمّ كتب إلى عمّاله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: انظروا من قامت عليه البيّنة أنّه يحبّ علياً وأهل بيته، فامحوه من الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفع ذلك بنسخة أُخرى: من اتهمتموه بموالاة هؤلاء القوم، فنكّلوا به، واهدموا داره. فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه بالعراق، ولا سيّما بالكوفة حتّى أنّ الرجل من شيعة علي -عليه السّلام- ليأتيه من يثق به، فيدخل بيته، فيُلقي إليه سرّه، ويخاف من خادمه ومملوكه، ولا يحدّثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة، ليكتمن عليه.

وأضاف ابن أبي الحديد: فلم يزل الأمر كذلك حتى مات الحسن بن علي -عليهما السّلام-، فازداد البلاء والفتنة، فلم يبق أحد من هذا القبيل إلاّ وهو خائف على دمه، أو طريد في الأرض.

ثمّ تفاقم الأمر بعد قتل الحسين -عليه السّلام-، وولي عبد الملك بن مروان، فاشتد على الشيعة، وولّى عليهم الحجاج بن يوسف، فتقرّب إليه أهل النسك والصلاح والدين ببغض علي وموالاة أعدائه، وموالاة من يدعي من الناس أنّهم أيضاً أعداؤه، فأكثروا في الرواية في فضلهم وسوابقهم ومناقبهم، وأكثروا من البغض من علي -عليه السّلام- وعيبه، والطعن فيه، والشنان له، حتى أنّ إنساناً وقف للحجاج - ويقال إنّه جد الأصمعي - عبد الملك بن قريب بن قريب فصاح به: أيّها الأمير إنّ أهلي عقوني فسمّوني علياً، وإنّي فقير وبائس وأنا إلى صلة الأمير

محتاج، فتضاحك لـه الحجاج، وقـال: للطف ما تـوسّلتَ بـه، قد ولّيتك مـوضع كذا[١].

ونتيجـة لـذلك شهـدت أوسـاط الشيعـة مجازر بشعة على يـد السلطـات الغاشمة، فقتـل الآلاف منهم، وأمّا من بقي منهم على قيد الحيـاة فقد تعرّض إلى شتى صنوف التنكيل والارهاب والتخـويف، والحق يقال إنّ من الأُمور العجيبة أن يبقى لهذه الطـائفـة بـاقية رغـم كل ذلـك الظلم الكبير والقتل الـذريـع، بل العجب العجـاب أن تجد هـذه الطـائفـة قـد ازدادت قـوّة وعـدة، وأقـامـت دولاً وشيّدت حضارات وبرز منها الكثير من العلماء والمفكّرين.

فلو كـان الأخ السنّي يـرى التقية أمـراً محرّماً فليعمل على رفـع الضغط عن أخيه الشيعي، وأن لا يضيق عليه في الحرية التي سمح بها الإسلام لأبنائه، وليعذره في عقيدته وعمله كما هو عذر أُناساً كثيرين خالفوا الكتاب والسنّة وأراقوا الدماء ونهبوا الدور فكيف بطائفة تدين بدينه وتتفق معه في كثير من معتقداته، وإذا كان معـاوية وأبنـاء بيته والعبـاسيـون كلّهم عنـده مجتهدين في بطشهـم وإراقة دمـاء مخالفيهم فماذا يمنعه عن إعذار الشيعة باعتبارهم مجتهدين.

وإذا كانـوا يقـولـون ـ وذاك هـو العجيـب ـ انّ الخـروج على الإمام علي ـ عليه السّلام ـ غير مضر بعدالة الخارجين والثائرين عليه، وفي مقدمتهم طلحة والزبير وأُمّ المؤمنين عائشـة، وإنّ إثـارة الفتن في صفّين ـ التي انتهت إلى قتـل كثير من الصحابة والتابعين وإراقة دماء الآلاف مـن العراقيين والشاميين ـ لا تنقص شيئاً من ورع المحـاربين وهـم بعـد ذلك مجتهـدون معـذورون لهم ثـواب من اجتهـد

١ـ شرح نهج البلاغة: ١١/ ٤٤ـ٤٦.

وأخطأ فَلِمَ لا يتعامل مع الشيعة ضمن هذا الفهم ويذهب إلى أنّهم معذورون ومثابون!!

نعم كانت التقية بين الشيعة تزداد تارة وتتضاءل أُخرى، حسب قوّة الضغط وضآلته، فشتان بين عصر المأمون الذي يجيز مادحي أهل البيت، ويكرم العلويين، وبين عصر المتوكل الذي يقطع لسان ذاكرهم بفضيلة.

فهذا ابن السكيت أحد أعلام الأدب في زمن المتوكل، وقد اختاره معلّماً لولديه فسأله يوماً: أيّهما أحبُّ إليك ابناي هذان أم الحسن والحسين؟ قال ابن السكيت: والله إنّ قنبر خادم علي -عليه السّلام- خير منك ومن ابنيك. فقال المتوكل: سلّوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلك به فمات. وذلك في ليلة الاثنين لخمس خلون من رجب سنة أربع وأربعين ومائتين، وقيل ثلاث وأربعين، وكان عمره ثمانية وخمسين سنة. ولما مات سيّر المتوكل لولده يوسف عشرة آلاف درهم وقال: هذه دية والدك !! [1].

وهذا ابن الرومي الشاعر العبقري يقول في قصيدته التي يرثي بها يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي:

اكلّ أوانٍ للنبيّ محمّد	قتيل زكيّ بالدماء مضرَّجُ
بني المصطفى كم يأكل الناس شلوكم	لبلواكم عمّا قليل مفرِّجُ
أبعد المكنّى بالحسين شهيدكم	تضيء مصابيح السماء فتسرجُ [2]

١ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان: ٣/ ٣٣. الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٢/ ١٦.

٢ـ ديوان ابن الرومي: ٢/ ٢٤٣.

فإذا كـان هـذا هـو حـال أبنـاء الـرسول، فما هـو حـال شيعتهـم ومقتفي آثارهم ؟!

قال العلاّمة الشهرستاني: إنّ التقيـة شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرية. إنّ الشيعة قـد اشتهرت بالتقية أكثـر من غيرها لأنّها منيت باستمـرار الضغط عليها أكثر من أية أُمّة أُخـرى، فكانت مسلوبة الحرية في عهد الدولـة الأموية كلّه، وفي عهد العباسيين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا بشعار التقية أكثـر من أي قوم، ولما كانت الشيعـة، تختلف عن الطوائف المخـالفة لها في قسـم مهم مـن الاعتقـادات في أُصـول الـدين وفي كثير مـن الأحكـام الفقهيّـة، والمخالفة تستجلب بالطبع رقابة وتصدقه التجارب، لذلك أضحت شيعة الأئمّة من آل البيت مضطرّة في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختص به من عادة أو عقيدة أو فتـوى أو كتـــاب أو غير ذلـك، تبتغي بهذا الكتمان صيـــانـة النفـس والنفيـس، والمحـافظة على الـوداد والاخـوة مع سـائر اخوانهم المسلمين، لئـلاّ تنشق عصـا الطاعـة، ولكي لا يحسّ الكفّار بوجود اختـلاف ما في المجتمع الإسلامـي فيوسع الخلاف بين الأُمّة المحمدية.

لهذه الغايات النـزيهة كانت الشيعة تستعمل التقية وتحافـظ على وفاقها في الظـواهر مع الطـوائف الأُخـرى، متبعـــة في ذلك سيرة الأئمّـــة مـن آل محمـد وأحكامهم الصارمـة حول وجوب التقية من قبيل: «التقيـة ديني ودين آبائي»، إذ أنّ دين الله يمشي على سنّة التقية لمسلوبي الحرية، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم (١).

١ـ غافر: الآية ٢٨، النحل: الآية ١٠٦.

روي عن صادق آل البيت ـ عليهم السّلام ـ في الأثر الصحيح:

«التقية ديني ودين آبائي» و: «من لا تقية له لا دين له» .

لقد كانت التقية شعاراً لآل البيت ـ عليهم السّلام ـ دفعاً للضرر عنهم، وعن أتباعهم، وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، ولمّاً لشعثهم، وما زالت سمة تُعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأُمم. وكل انسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بد أن يتكتم ويتقي مواضع الخطر. وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول.

من المعلوم أنّ الإمامية وأئمّتهم لاقوا من ضروب المحن، وصنوف الضيق على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة، أو أُمّة أُخرى، فاضطروا في أكثر عهودهم إلى استعمال التقية في تعاملهم مع المخالفين لهم، وترك مظاهرتهم، وستر عقائدهم، وأعمالهم المختصة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الضرر في الدنيا.

ولهذا السبب امتازوا بالتقية وعرفوا بها دون سواهم.

وللتقية أحكام من حيث وجوبها وعدم وجوبها، بحسب اختلاف مواقع خوف الضرر، مذكورة في أبوابها في كتب العلماء الفقهيّة [1].

١ـ مجلة المرشد: ٣/ ٢٥٢، ٢٥٣، ولاحظ: تعليقة أوائل المقالات: ص ٩٦.

حدّها:

قـد تعـرّفت على مفهـوم التقيـة وغـايتهـا، ودليلهـا، بقي الكـلام في تبيين حدودها، فنقول:

عرفت الشيعـة بالتقية وأنّهم يتقـون في أقوالهم وأفعالهم، فصـار ذلك منشأ لوهم عالق بأذهان بعض السطحيين والمغـالطين، فقالوا: بما أنّ التقية من مبادئ التشيّع فلا يصـح الاعتماد على كلّ ما يقولون ويكتبـون وينشرون، إذ من المحتمل جداً أن تكون هذه الكتـب دعاياتٍ والواقع عندهم غيرها. هـذا ما نسمعه منهم مرّة بعد مرّة.

ولكن نلفـت نظـر القـارئ الكـريم إلى أنّ مجال التقيـة إنّما هـو في حـدود القضـايا الشخصيـة الجزئية عنـد وجـود الخوف على النفس والنفيس، فـإذا دلّت القرائن على أنّه في إظهار العقيدة أو تطبيق العمل على مذهب أهل البيت يحتمل أن يدفع بـالمؤمن إلى الضرر يصبح هذا المورد من مواردهـا، ويحكم العقل والشرع بلـزوم الاتقاء حتى يصـون بذلـك نفسه ونفيسـه عن الخطر. وأمّـا الأُمور الكلّيـة الخارجـة عن إطار الخوف فـلا تتصوّر فيهـا التقيـة، والكتب المنتشرة من جـانب الشيعـة داخلـة في هذا النـوع الأخير، إذ لا خـوف هنـاك حتى يكتب خـلاف مـا يعتقـد، حيث ليس هنـاك لزوم للكتـابة أصـلاً في هذه الحال فلـه أن يسكت ولا يكتب شيئاً.

فما يـدعيـه هؤلاء أنّ هـذه الكتب دعـايـات لا واقعيـات ناشئ عن قلّـة معـرفتهم بحقيقة التقيـة عند الشيعـة. والحاصل: أنّ الشيعـة إنّما كانـت تتقي في

عصر لم تكن لهم دولة تحميهم، ولا قدرة ولا منعة تدفع عنهم الأخطار. وأمّا هذه الأعصار فلا مسوّغ ولا مبرّر للتقية إلاّ في موارد خاصة.

إنّ الشيعة كما ذكرنا لم تلجأ إلى التقية إلاّ بعد أن اضطرّت إلى ذلك، وهو حق لا أعتقد أن يخالفها فيه أحد ينظر إلى الأُمور بلبّه لا بعواطفه، إلاّ أنّ من الأُمور المسلّمة في تاريخ التشيّع، انحصار التقية في مستوى الفتاوى، ولم تترجم إلاّ قليلاً على المستوى العملي، بل كانوا عملياً من أكثر الناس تضحية، وبوسع كل باحث أن يرجع إلى مواقف رجال الشيعة مع معاوية وغيره من الحكّام الأمويين، والحكام العباسيين، أمثال حجر بن عدي، وميثم التمار، ورشيد الهجري، وكميل بن زياد، ومئات من غيرهم، وكمواقف العلويين على امتداد التاريخ وثوراتهم المتتالية.

التقية المحرّمة:

إنّ التقية تنقسم حسب الأحكام الخمسة، فكما أنّها تجب لحفظ النفوس والأعراض والأموال، فإنّها تحرم إذا ترتّب عليها مفسدة أعظم، كهدم الدين وخفاء الحقيقة على الأجيال الآتية، وتسلّط الأعداء على شؤون المسلمين وحرماتهم ومعابدهم، ولأجل ذلك ترى أنّ كثيراً من أكابر الشيعة رفضوا التقية في بعض الأحيان وقدّموا أنفسهم وأرواحهم أضاحي من أجل الدين، فللتقية مواضع معينة، كما أنّ للقسم المحرم منها مواضع خاصة أيضاً.

إنّ التقية في جوهرها كتم ما يحذر من إظهاره حتى يزول الخطر، فهي أفضل السبـل للخـلاص من البطـش، ولكـن ذلك لا يعنـي أنّ الشيعـي جبـان خـائر العـزيمة، خـائف متردّد الخطوات يمـلأ حنايـاه الذل، كـلاّ إنّ للتقية حـدوداً لا تتعـداهـا، فكما هي واجبـة في حين، هـي حـرام في حين آخـر، فليست التقيـة في جوازها ومنعها تابعة للقوّة والضعـف، و إنّما تحددها جوازاً ومنعاً مصالح الإسلام والمسلمين.

إنّ للإمام الخميني ـ قدّس الله سرّه ـ كـلاماً في المقام ننقله بنصّه حتى يقف القارئ على أنّ للتقيـة أحكاماً خاصـة وربّما تحرم لمصالح عالية. قـال ـ قدّس الله سرّه ـ:

تحرم التقيـة في بعض المحـرّمـات والـواجبـات التي تمثّل في نظـر الشـارع والمتشرّعة مكـانة بالغـة، مثل هدم الكعبة، والمشـاهد المشرّفة، والـرد على الإسلام والقرآن والتفسير بما يفسّـر المذهب ويطابق الالحاد وغيرها من عظائم المحرّمات، ولا تعمّها أدلة التقية ولا الاضطرار ولا الاكراه.

وتدل على ذلك معتبرة مسعـدة بن صدقة وفيهـا: «فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز» (١).

ومن هذا الباب ما إذا كان المتقي ممـن له شأن وأهمية في نظر الخلق، بحيث يكون ارتكـابه لبعض المحـرّمات تقية أو تـركه لبعض الواجبـات كذلك ممـا يعد موهنـاً للمذهب وهـاتكاً لحرمه، كما لـو أُكره على شرب المسكـر والزنا مثـلاً، فإنّ

---

١ ـ الوسائل كتاب الأمر بالمعروف الباب ٢٥ الحديث رقم ٦.

جواز التقية في مثله متمسّكاً بحكومة دليل الرفع (١) وأدلّة التقية مشكل بل ممنوع، وأولى من ذلك كلّـه في عدم جواز التقية، مـا لو كان أصل من أُصـول الإسلام أو المذهب أو ضروري من ضروريات الدين في معرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو أراد المنحـرفون الطغـاة تغيير أحكام الارث والطـلاق والصلاة والحج وغيرهـا من أُصـول الأحكام فضـلاً عن أُصـول الـدين أو المذهب، فـإنّ التقية في مثلهـا غير جائزة، ضرورة أنّ تشريعها لبقـاء المذهب وحفظ الأُصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأُصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هـدمها فلا تجوز التقية، وهو مع وضوحه يظهر من الموثقة المتقدمة (٢).

وهكذا فقد بيّنّا للجميع الأبعاد الحقيقية والـواقعية للتقية، وخرجنا بالنتائج التالية:

١ ـ إنّ التقيـة أصل قـرآني مدعم بـالسنّة النبـوية، وقـد استعملها في عصر الرسـالة من ابتلي بها مـن الصحابة لصيـانة نفسـه فلم يعارضـه الرسول بـل أيّده بالنص القرآني كما في قضية عمّـار بن ياسر، حيث أمره ﷺ بالعودة إذا عادوا.

٢ ـ إنّ التقية بمعنى تشكيل جماعات سرية لغاية التخريب والهدم، مرفوضة عند المسلمين عامة والشيعة خاصة، وهو لا يمت إلى التقيّة المتبناة من قبل الشيعة بصلة.

٣ ـ إنّ المفسّـرين في كتبهم التفسيرية عندما تعرّضوا لتفسير الآيات الواردة في التقية اتفقوا على ما ذهبت إليه الشيعة من إباحتها للتقية.

---

١ ـ قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أُمّتي ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه».

٢ ـ الإمام الخميني: الرسائل: ١٧١ ـ ١٧٨.

٤ـ إنّ التقيـة لا تختص بـالاتقاء من الكافـر، بل تعم الاتقـاء من المسلم المخالف، الذي يريد السوء والبطش بأخيه.

٥ـ إنّ التقيـة تنقسم حسب انقسـام الأحكام إلى أقسـام خمسـة، فبينما هي واجبة في موضع فهي محرّمة في موضع آخر.

٦ـ إنّ مجال التقية لا يتجاوز القضايا الشخصيـة، وهي فيها إذا كان الخوف قائماً، وأمّا إذا ارتفع الخوف والضغط، فلا موضوع للتقية لغاية الصيانة.

وفي الختام نقول:

نفترض أنّ التقية جريمة يرتكبها المتقي لصيانة دمه وعرضه وماله ولكنّها في الحقيقة ترجـع إلى السبب الذي يفرض التقيّة على الشيعي المسلـم ويدفعه إلى أن يتظاهر بشيء من القول والفعل الذي لا يعتقد به، فعلى من يعيب التقية للمسلم المضطهد، أن يسمح لـه الحرية في مجال الحياة ويتركه بحالـه، وأقصى ما يصح في منطق العقل، أن يسأله عن دليل عقيدته ومصـدر عمله، فإن كان على حجّة بيّنة يتبعه، وإن كان على خلافها يعذره في اجتهاده وجهاده العلمي والفكري.

نحن ندعـو المسلمين للتأمل في الدواعـي التي دفعت بالشيعـة إلى التقية، وأن يعملـوا قدر الإمكـان على فسح المجـال لاخـوانهم في الديـن فإنّ لكل فقيـه مسلم، رأيه ونظره، وجهده وطاقته.

إنّ الشيعة يقتفون أثر أئمّة أهـل البيت في العقيدة والشريعة، ويرون رأيهم، لأنّهم هم الذين أذهب الله عنهم الرجـس وطهّرهم تطهيراً، وأحد الثقلين اللذين أمر الرسول ﷺ بالتمسّك بهما في مجال العقيدة والشريعة، وهذه عقائدهم لا تخفى

على أحد، وهي حجّة على الجميع.

نسأل الله سبحانه: أن يصون دماء المسلمين وأعراضهم عن تعرض أي متعرض، ويوحّد صفوفهم، ويؤلّف بين قلوبهم، ويجمع شملهم، ويجعلهم صفّاً واحداً في وجه الأعداء، إنّه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

مصادر التشريع عند الشيعة الإمامية
و
أحاديث أئمّة أهل البيت

إنّ الإمامية ـ كما تصدر عن الكتاب والسنّة في مجالي العقيدة والشريعة ـ كذلك تصدر عن أحاديث أئمّة أهل البيت وترى قولهم وفعلهم وتقريرهم حجّة، وهذا لا يعني أنّ أحاديثهم، حجّة ثالثة، في عرض الكتاب والسنّة أو أنّهم أنبياء يوحى إليهم كما ربّما يتخيّله من ليس له إلمام بعقائدهم وأُصولهم، بل العترة الطاهرة لما كانوا وعاة علمه ﷺ وحفظة سنّته، وخلفاءه بعده، يحكون بقولهم وأفعالهم وتقريرهم، سنّة النبي الأكرم، فالاحتجاج بأحاديثهم، احتجاج في الحقيقة بحديث النبي ﷺ وكلامه. ولأجل ايضاح الموضوع، نأتي بتفصيل ذلك:

أئمّة الشيعة أوصياء الرسول:

اتّفقت الشيعة على أنّ الأئمّة الاثني عشر أوصياء الرسول، وأنّهم أئمّة الأُمّة وأحد الثقلين اللّذين أوصى بهما رسول الله في غير موقف من المواقف، وقال: «إنّي

تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» والحديث من التواتـر بمكان أغنانا عن ذكر مصادره ويكفي في ذلك ما نشرته دار التقريـب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة في هذا المجال.

إنّ الشيعة الإماميّـة كسائر المسلمين مؤمنون بعالمية رسـالة النبيّ الأكرم كما هم مؤمنون بخاتمية رسالته، مستدلين بقوله سبحانه: **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً﴾** [١].

وقوله سبحانه: **﴿وإنّهُ لَكِتابٌ عَزيزٌ * لا يأتِيـهِ الباطِلُ مِن بَينِ يَدَيهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنَ حَكِيمٍ حَميد﴾** [٢] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

إنّ خاتميـة رسالة النبي الأكرم مـن الأُمور الدينية الضروريـة تكفّل لبيانها الذكر الحكيم والأحاديث المتضافرة التي بلغـت حدّ التواتر، منها قوله ﷺ عندما خرج إلى غزوة تبوك فقال له علي: أأخـرج؟ فقال: لا ، فبكى علي، فقال له رسول الله ﷺ : «أمـا تـرضى أن تكـون منّي بمنـزلـة هـارون من مـوسـى إلاّ أنّـه لا نبيّ بعدي» [٣].

وهذا علي أمير المؤمنين أوّل الأئمّة الاثني عشر قال وهو يلي غسل رسول الله ﷺ : «بأبي أنـت وأُمّي لقـد انقطع بمـوتك مـا لم ينقطع بمـوت غيرك من النبـوّة والأنباء وأخبار السماء» [٤].

١ـ الأحزاب: الآية ٤٠.

٢ـ فصّلت: الآيتان ٤١ـ٤٢.

٣ـ أمـالي الصدوق : ٢٩، معاني الأخبار: ٩٤ وغيرهـا من المصادر الشيعية ولاحـظ صحيح البخاري: ٦/ ٣ باب غزوة تبوك.

٤ـ نهج البلاغة: الخطبة ١٢٩.

وفي كلام آخر له: «أمّا رسول الله فخاتم النبيّين ليس بعده نبيّ ولا رسول، وختم رسول الله الأنبياء إلى يوم القيامة»[١].

ونكتفي في هذه العجالة بهذا المقدار من النصوص فمن أراد أن يقف على نصوص الأئمّة الاثني عشر على ختم النبوّة وانقطاع الوحي وسدّ باب التشريع بعد رحلة الرسول، فعليه الرجوع إلى الجزء الثالث من كتابنا «مفاهيم القرآن» فقد جاء فيه قرابة (١٣٤) نصّاً من النبي الأكرم وأهل بيته الطاهرين في ذلك المجال.

إنّ فقهاء الشيعة حكموا بارتداد من أنكر عالمية الرسالة، أو خاتميتها، ولأجل ذلك فالبابية والبهائية وهكذا القاديانية مرتدّون عندهم ارتداداً فطرياً أو مليّاً[٢] أحياناً، وهذه كتبهم الفقهية في باب الحدود وأحكام المرتد وغير ذلك.

هذا قليل من كثير اكتفينا به لتبيين عقيدة الشيعة في حقّ الرسول الأعظم وأنّهم عن بكرة أبيهم معتقدون بعالمية رسالة الرسول وخاتميته، ولم ينحرفوا عن هذا الخط قيد شعرة، ويظهر ذلك من المرور على الكتب الاعتقادية المدوّنة من بداية القرن الثالث الهجري إلى عصرنا هذا، فقد ألّفوا مئات الكتب والرسائل، بل الموسوعات الكبيرة حول العقائد الإسلامية وهي بين مخطوطة ومطبوعة منتشرة في العالم وهذه كتبهم ومكتباتهم وجامعاتهم العلمية، وخطباؤهم ومنشوراتهم الرسمية لا تجد فيها كلمة تشير إلى نبوّة غير النبي الأكرم ﷺ، أو بنزول الوحي على غيره فلا محيص عن القول بأنّ هذه النظرية الخاطئة، استنبطها البعض من خلال أُمور لا دلالة لها على ما يرتئيه ولا بأس بالاشارة إلى بعض هذه الأُمور التي

١ـ نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٠، مجالس المفيد: ٥٢٧، بحار الأنوار: ٢٢/ ٥٢٧.

٢ـ المرتد الملّي: عبارة عن من لم يكن أحد والديه مسلماً حين انعقاد نطفته، كما إذا كان الوالدان كتابيين فأسلم الولد بعد البلوغ ثم ارتدّ.

كانت سبباً لهذا الوهم، وقد ألمح إليها بعض دكاترة العصر من المستهترين وهي لا تتجاوز أمرين:

١ـ حجّية أحاديثهم وأفعالهم.

٢ـ القول بعصمتهم من الإثم والخطأ.

وإليك تحليل هذين الأمرين:

الأوّل: الشيعة وحجّية أقوال العترة الطاهرة:

إنّ الشيعة يتعاملون مع أحاديث العترة الطاهرة كالتعامل مع أحاديث النبيّ الأكرم ﷺ، فلولا كونهم أنبياء أو طرفاً للوحي فكيف تكون أحاديثهم حجّة؟

الجواب: إنّ الشيعة الإمامية تأخذ بأقوالهم للأمور التالية:

ألف: إنّ النبيّ الأكرم هو الذي أمر المسلمين قاطبة بالأخذ بأقوال العترة حيث قال: إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ... [1] فالتمسّك بأحاديثهم وأقوالهم امتثال لقول الرسول الأكرم ﷺ، وهو لا يصدر إلاّ عن الحق، فمن أخذ بالثقلين فقد تمسّك بما ينقذه من الضلالة ومن أخذ بواحد منهما فقد خالف الرسول.

١ـ ربّما يروى عنه ﷺ: إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي. ولا تعارض بين الخبرين، غير أنّ الأوّل متواتر دون الثاني والأوّل مسند، والثاني مرسل نقله الإمام مالك في موطئه، وأين هو من حديث العترة الذي أطبق المحدّثون على نقله. والتفصيل موكول إلى محلّه.

ب: نرى أنّ الرسول الأكرم ﷺ يأمر الأُمّة بالصلاة على آل محمد في الفرائض والنوافل، والمسلمون في مشارق الأرض ومغاربها يذكرون العترة بعد النبيّ الأكرم في تشهّدهم ويصلّون عليهم مثل الصلاة عليه، والفقهاء وإن اختلفوا في صيغة التشهّد ولكنّهم لا يختلفون في لزوم الصلاة على النبي وآله وفيها يقول الإمام الشافعي:

يا أهل بيت رسول الله حبّكمُ ... فرض من الله في القرآن أنزلهُ
كفاكمُ من عظيم الشأن أنّكمُ ... من لم يصلّ عليكم لا صلاة لهُ

فلو لم يكن للعترة شأن ومقام في مجال هداية الأُمة ولزوم الاقتفاء بهم، فما معنى جعل الصلاة عليهم فريضة في التشهّد وتكرارها في جميع الصلوات ليلاً ونهاراً، فريضة ونافلة؟

وهذا يعرب عن سرّ نقف عليه من خلال أمر النبيّ الأكرم ﷺ في هذا المجال، وهو أنّ لآل محمّد شأناً خاصّاً في الأُمور الدينية والقيادة الإسلامية أظهرها: أنّ أقوالهم وآراءهم حجّة على المسلمين، وأنّ لهم المرجعية الكبرى بعد رحلة الرسول، سواء أكان في مجال العقيدة والشريعة أم في مجال آخر.

ج: إنّ النبيّ الأكرم ﷺ شبّه العترة الطاهرة بسفينة نوح، وأنّه من ركبها نجا، وأنّ من تخلّف عنها غرق [1]. وهو يدلّ على حجّية أقوالهم وأفعالهم.

إلى غير ذلك من الوصايا الواردة في حقّ العترة التي نقلها أصحاب

---

١ ـ الحاكم: المستدرك: ٢/ ١٥١، السيوطي: الخصائص الكبرى: ٢/ ٢٦٦، ابن حجر: الصواعق: ١٩١، الباب ١٢.

الصحاح والمسانيد ومن أراد فليرجع إلى مصادرها.

فالمسلم المؤمن بصحّة هذه الوصايا لا يشك في حجّية أقوال العترة سواء أعلم مصدر علومهم أم لم يعلم. قال سبحانه: ﴿**وما كانَ لِمُؤْمِنٍ ولا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضى اللهُ ورَسولُهُ أمْراً أنْ يَكُونَ لهُمُ الخِيَرةُ مِنْ أمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**﴾ [١].

ومع ذلك كلّه نحن نشير إلى بعض مصادر علومهم حتى يتّضح أنّ حجية أقوالهم لا تدلّ على أنّهم أنبياء أو فوّض إليهم أمر التشريع:

١ـ السماع عن رسول الله ﷺ:

إنّ الأئمّة يروون أحاديث رسول الله سماعاً منه ﷺ، إمّا بلا واسطة أو بواسطة آبائهم، ولأجل ذلك ترى في كثير من الروايات أنّ الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ يقول: حدثني أبي، عن أبيه، عن زين العابدين، عن أبيه الحسين بن علي، عن عليّ أمير المؤمنين، عن الرسول الأكرم ﷺ . وهذا النمط في الروايات كثير في أحاديثهم وقد تضافر عن الإمام الصادق أنّه كان يقول: «حديثي، حديث أبي، وحديث أبي حديث جديّ» ،فعن هذا الطريق تحمّلوا أحاديث كثيرة عن الرسول الأكرم وبلّغوها، من دون أن يعتمدوا على الأحبار والرهبان، أو على أُناس مجاهيل، أو شخصيات متسترة بالنفاق وهذا النوع من الأحاديث ليس بقليل.

١ـ الأحزاب: الآية ٣٦.

٢ـ كتاب عليّ ـ عليه السلام ـ:

يرجع قسم آخر من أحاديثهـم إلى ما أخذوه عن كتاب الإمام أمير المؤمنين بإملاء رسول الله وخطّ عليّ وقد أشار أصحاب الصحاح والمسانيد إلى بعض هذه الكتب(١).

فقد كـان لعليّ كتاب خاص بامـلاء رسول الله وقـد حفظته العترة الطـاهرة وصدرت عنـه في مواضع كثيرة ونقلت نصـوصه في موضـوعات مختلفة، وقـد بثّ الحر العاملي في موسوعته الحديثية، أحاديث ذلك الكتاب حسب الكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات ومن أراد فليرجع إلى تلك الموسوعة.

وقال الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ عندما سئل عن الجامعـة؟ فقال: «فيها كل ما يحتاج الناس إليه وليس من قضية إلاّ فيها حتى ارش الخدش» .

وكان كتاب علي مصـدراً لأحاديث العترة الطاهـرة يرثونه واحـداً بعد آخر وينقلون عنه ويستدلّون به على السائلين.

وهذا هو أبو جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ يقول لأحد أصحابـه ـ أعني حمران بن أعين ـ وهو يشير إلى بيت كبير: يا حمران إنّ في هـذا البيت صحيفة طولها سبعون ذراعاً بخطّ علي ـ عليه السلام ـ وإملاء رسول الله ﷺ لو ولّينا الناس لحكمنا بما أنزل الله لم نعد ما في هذه الصحيفة.

وهذا هو الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ يعرّف كتاب علي ـ عليه السلام ـ بقوله: فهو

١ـ الإمام أحمد: المسند: ١/ ٨١، صحيح مسلم: ٤/ ٢١٧، البيهقي : السنن الكبرى: ٨/ ٢٦ نقلاً عن الإمام الشافعي.

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمّا رَأَوا بَأْسَنا قالوا آمَنّا بالله وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنّا بِهِ مُشْرِكينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إيمانُهُم لَمّا رَأَوْا بَأسَنا سُنّتَ اللهِ الَّتي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الكافِرون﴾ [١] فأمر به المتوكّل فضرب حتى مات [٢].

إنّ الإمام الهادي ببيانه هذا شقّ طريقاً خاصّاً لاستنباط الأحكام من الذكر الحكيم، طريقاً لم يكن يحلم به فقهاء عصره، وكانوا يزعمون أنّ مصادر الأحكام الشرعية هي الآيات الواضحة في مجال الفقه التي لا تتجاوز ثلاثمائة آية، وبذلك أبان للقرآن وجهاً خاصّاً لدلالته، لا يلتفت إليه إلاّ من نزل القرآن في بيته، وليس هذا الحديث غريباً في مورده، بل له نظائر في كلمات الإمام وغيره من آبائه وأبنائه -عليهم السلام-.

٢ـ لمّا سمّ المتوكّل نذر لله: إن رزقه الله العافية أن يتصدّق بمال كثير، أو بدراهم كثيرة. فلمّا عوفي اختلف الفقهاء في مفهوم «المال الكثير» فلم يجد المتوكّل عندهم فرجاً، فبعث إلى الإمام عليّ الهادي فسأله؟ قال: يتصدق بثلاثة وثمانين ديناراً، فقال المتوكل: من أين لك هذا؟ فقال: من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَة...﴾ [٣].

والمواطن الكثيرة: هي هذه الجملة، وذلك لأنّ النبيّ ﷺ غزا سبعاً وعشرين غزوة، وبعث خمساً وخمسين سرية، وآخر غزواته يوم حنين، وعجب المتوكل والفقهاء من هذا الجواب [٤].

١ـ غافر: الآية ٨٤ـ ٨٥.
٢ـ ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٥.
٣ـ التوبة: الآية ٢٥.
٤ـ ابن الجوزي: تذكرة الخواص: ٢٠٢.

وقد ورد عن طريق آخر أنّه قال «بثمانين» مكان «ثلاثة وثمانين» وذلك لأنّ عدد المواطـن التي نصر الله المسلمين فيها إلى يـوم نزول هـذه الآية كـان أقلّ من ثلاثة وثمانين (١).

٤ـ الاشراقات الإلهية:

إنّ هناك مصدراً رابعـاً لأحاديثهم نعبّـر عنه بـالاشراقات الإلهية، وأيّ وازع من أن يخصّ سبحانه بعض عباده بعلوم خاصّة يرجع نفعها إلى العامّة من دون أن يكونـوا أنبياء، أو معدودين من المرسلين، والله سبحـانه يصف مصاحـب موسى بقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِـنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَعَلَّمْنـاهُ مِنْ لَدُنّا عِلْما﴾ ولم يكن المصاحب نبيّاً بل كان وليّاً من أولياء الله سبحانه وتعالى بلغ في العلم والمعرفة مكانـاً حتى قال لـه موسى ـ وهـو نبيّ مبعوث بشريعـة ـ: ﴿هَلْ أَتَّبِعُـكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْدا﴾ (٢).

يصف سبحـانه وتعـالى جليس سليمان ـ الـذي نسمّيه آصـف بن برخيـا ـ بقوله: ﴿قالَ الَّذِي عِنْـدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتابِ أَنَا آتِيـكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْـكَ طَرْفُكَ فَلَمّـا رَآه مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبّـي﴾ (٣).

وهذا الجليس لم يكن نبيّاً، ولكن كان عنده علم من الكتاب، وهو لم يحصّله من الطرق العاديّة التي يتدرّج عليها الصبيان والشبان في المدارس والجامعات، بل

١ـ ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٢.

٢ـ الكهف: الآية ٦٦.

٣ـ النمل: الآية ٤٠.

كان علماً إلٰـهياً أُفيض إليه لصفاء قلبه وروحه ولأجل ذلك ينسب علمه إلى فضل ربّه ويقول: ﴿هذا من فضل ربّي﴾ .

تضافرت الروايات على أنّ في الأُمّة الإسلامية ـ مثل الأُمم السابقة ـ رجالاً مخلصين محدَّثين تفاض عليهم حقائق من عالم الغيب من دون أن يكونوا أنبياء، وإن كنت في شكّ من ذلك فارجع إلى ما رواه أهل السنّة في هذا الموضوع.

روى البخاري في صحيحه: لقد كان في من كان قبلكم من بني إسرائيل يُكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء ، فإن يكن من أُمّتي منهم أحد فعمر [1].

قال القسطلاني ليس قوله: «فان يكن» للترديد بل للتأكيد كقولك: إن يكن لي صديق ففلان، إذ المراد اختصاصه بكمال الصداقة لا نفي الأصدقاء.

وإذا ثبت أنّ هذا وجد في غير هذه الأُمّة المفضولة فوجوده في هذه الأُمّة الفاضلة أحرى [2].

وأخرج البخاري في صحيحه بعد حديث الغار: عن أبي هريرة مرفوعاً: أنّه قد كان فيما مضى قبلكم من الأُمم محدَّثون إن كان في أُمّتي هذه منهم فإنّه عمر ابن الخطاب [3].

قال القسطلاني في شرحه: قال المؤلف: يجري على ألسنتهم الصواب من غير نبوّة [4].

١ـ البخاري: الصحيح: ٢/ ١٤٩.

٢ـ القسطلاني: ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري: ٦/ ٩٩.

٣ـ البخاري: الصحيح: ٢/ ١٧١.

٤ـ القسطلاني: ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري: ٥/ ٤٣١.

وقال الخطـابي: يُلقى الشيء في روعه، فكأنّـه قد حُدِّث بـه يظن فيصيب، ويخطر الشيء بباله فيكون، وهي منزلة رفيعة من منازل الأولياء.

وأخرج مسلم في صحيحه في باب فضائل عمر عن عائشة عن النبي ﷺ: قـد كـان في الأُمم قبلكـم محدَّثـون فإن يكن في أُمّتـي منهم أحـد فـإنّ عمـر بن الخطاب منهم.

ورواه ابن الجوزي في صفة الصفوة وقال: حديث متّفق عليه [١].

وأخرجـه أبو جعفر الطحاوي في «مشكـل الآثار» بطرق شتى عن عـائشة وأبي هريرة، وأخرج قراءة ابن عبـاس: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدّث. قال: معنىٰ قولـه محدَّثون أي ملهمون، فكان عمر ـ رضـي الله عنه ـ ينطق بما كان ينطق ملهماً [٢].

قـال النـووي في شرح صحيـح مسلـم: اختلـف تفسير العلماء للمـراد بمحدّثـون فقال ابـن وهب: ملهمون، وقيـل: مصيبون إذا ظنّـوا فكأنّهم حُدِّثـوا بشيء فظنّوه. وقيل: تكلّمهم الملائكة، وجاء في روايـة: مكلّمون. وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم وفيه اثبات كرامات الأولياء.

وقال الحافـظ محبّ الدين الطبري في «الـرياض»: ومعنى «محدّثـون ـ والله أعلم ــ أي يلهمون الصـواب، ويجوز أن يحمل على ظـاهره وتحدّثهم الملائكـة لا بوحي وإنّما بما يطلق عليه اسم حديث، وتلك فضيلة عظيمة» [٣].

١ـ ابن الجوزي: صفة الصفوة: ١/ ١٠٤.

٢ـ مشكل الآثار: ٢/ ٢٥٧.

٣ـ الطبري: الرياض: ١/ ١٩٩.

قال القرطبي: محدَّثون ـ بفتح الدال ـ اسم مفعول جمع محدَّث ـ بالفتح ـ أي ملهم أو صادق الظن، وهو من أُلقي في نفسه شيء على وجه الإلهام والمكاشفة من الملأ الأعلى، أو من يجري الصواب على لسانه بلا قصد، أو تكلّمه الملائكة بلا نبوّة، أو من إذا رأى رأياً أو ظنّ ظنّاً أجاب كأنّه حدّث به، وأُلقي في روعه من عالم الملكوت فيظهر على نحو ما وقع له، وهذه كرامة يكرم الله بها من شاء من عباده، وهذه منزلة جليلة من منازل الأولياء.

فإن يكن من أُمّتي منهم أحد فإنّه عمر، كأنّه جعله في انقطاع قرينة في ذلك كأنّه نبيّ، فلذلك أتى بلفظ «إن» بصورة التردّد. قال القاضي: ونظير هذا التعليق في الدلالة على التأكيد والاختصاص قولك: إن كان لي صديق فهو زيد، فإنّ قائله لا يريد به الشكّ في صداقته بل المبالغة في أنّ الصداقة مختصّة به لا تتخطّاه إلى غيره [١].

فإذا كان في الأُمم السالفة رجال بهذا القدر والشأن فلِمَ إذاً لا يكون بين الأُمّة الإسلامية رجال شملتهم العناية الإلهية فأحاطوا بالكتاب والسنّة إحاطة كاملة يرفعون حاجات الأُمّة في مجال العقيدة والتشريع.

فمن زعم أنّ مثل هذه الافاضة تساوق النبوّة والرسالة، فقد خلط الأعم بالأخصّ فالنبوّة منصب إلهيّ يقع طرفاً للوحي يسمع كلام الله تعالى ويرى رسول الوحي، ويكون إمّا صاحب شريعة مستقلّة أو مروّجاً لشريعة من قبله.

وأمّا الإمام: وهو الخازن لعلوم النبوّة في كل ما تحتاج إليه الأُمّة من دون أن يكون طرفاً للوحي أو سامعاً كلامه سبحانه أو رائياً للملك الحامل له. ولإحاطته

١ـ لاحظ للوقوف على سائر الكلمات حول المحدَّث، كتاب الغدير: ٥/ ٤٢ ـ ٤٩.

بعلوم النبوّة طرقاً أشرنا إليها.

ومن التصوّر الخاطئ: الحكم بأنّ كل من أُلهم من الله سبحانه أو كلّمه الملك فهو نبيّ ورسول، مع أنّ الذكر الحكيم يعرّف أُناساً، أُلهموا أو رأوا الملك ولم يكونوا بالنسبة إلى النبوّة في حلّ ولا مرتحل.

هذه أُمّ موسى يقول في حقّها سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إلى أُمِّ مُوسىٰ أنْ أرْضِعيهِ فإذا خِفْتِ عَلَيهِ فَأَلْقِيهِ في اليَمّ ولا تَخافِي ولا تَحْزَني إنَّا رادُّوهُ إليكِ وَجاعلُوهُ مِنَ المُرْسَلِينَ﴾ (١).

أفصارت أُمّ موسى بهذا الإلهام نبيّة من الأنبياء؟

وهذه مريم البتول، تكلّمها الملائكة من دون أن تكون نبيّة قال سبحانه: ﴿وإذْ قالَتِ الملائِكَةُ يا مَريمُ إنَّ اللهَ اصْطَفاكِ وطَهَّرَكِ وَاصْطَفاكِ عَلى نِساءِ العالَمِينَ * يا مَرْيمُ اقْنُتِي لِرَبّكِ... ﴾ (٢).

بلغت مريم العذراء مكاناً شاهدت رسول ربّها المتمثّل لها بصورة البشر قال سبحانه: ﴿فَأَرْسَلْنا إلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً * قَالتْ إنّي أعُوذُ بالرَّحْمٰنِ مِنْكَ إنْ كُنْتَ تَقِيّاً * قَالَ إنَّما أنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً * قَالتْ أنّىٰ يَكُونُ لِي غُلامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً * قَالَ كذٰلِكِ قالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنّاسِ وَرحْمَةً مِنّا وَكانَ أَمْراً مَقْضِيّاً﴾ (٣).

نرى أنّ مريم البتول رأت الملك وسمعت كلامه ولم تصبح نبيّة ولا رسولة،

١ـ القصص: الآية ٧.

٢ـ آل عمران: الآية ٤٢ـ ٤٣.

٣ـ مريم: الآية ١٧ـ ٢١.

فمن تدبّر في الكتاب والسنّة يقف على أبدال شملتهم العناية الإلهية وقفوا على أسرار الشريعة ومكامن الدين بفضل من الله سبحانه من دون أن يصيروا أنبياء.

الثاني: عصمة الأئمّة الاثني عشر:

إنّ القول بعصمة الأئمّة الاثني عشر وقعت ذريعة لتخيّل أنّهم أنبياء، زاعمين بأنّ العصمة تساوي النبوّة، غافلين عن أنّها أعمّ من النبوّة وإليك البيان:

العصمة: قوّة تمنع صاحبها من الوقوع في المعصية والخطأ، حيث لا يترك واجباً، ولا يفعل محرّماً مع قدرته على الترك والفعل، وإلاّ لم يستحقّ مدحاً ولا ثواباً، وإن شئت قلت: إنّ المعصوم قد بلغ في التقوى حدّاً لا تتغلّب عليه الشهوات والأهواء، وبلغ من العلم في الشريعة وأحكامها مرتبة لا يخطأ معها أبداً.

وليست العصمة شيئاً ابتدعته الشيعة وإنّما دلّهم عليها في حق العترة الطاهرة كتاب الله وسنّة رسوله، أمّا الكتاب:

فقد قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البيتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب/ ٣٣) وليس المراد من الرجس إلاّ الرجس المعنوي وأظهره الفسق.

وأمّا السنّة فنذكر بعضها:

١ـ قال الرسول ﷺ: «عليٌّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور معه كيفما

دار»[١] ومن دار معه الحقّ كيفما دار محال أن يعصي أو أن يخطئ.

٢ـ وقال الرسول ﷺ في حقّ العترة: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً»[٢] فإذا كانت العترة عدل القرآن، تصبح معصومةً كالكتاب، لا يخالف أحدهما الآخر وليس القول بعصمة العترة بأعظم من القول بكون الصحابة كلّهم عدول.

ولا أظنّ أن يرتاب فيما ذكرنا أحد، إلاّ أنّ اللازم التعرّف على أهل بيته عن طريق نصوص الرسول الأكرم فنقول: من هم العترة وأهل البيت؟

لا أظنّ أنّ أحداً، قرأ الحديث والتاريخ، يشكّ في أنّ المراد من العترة وأهل البيت لفيف خاصّ من أهل بيته، ويكفي في ذلك مراجعة الأحاديث التي جمعها ابن الأثير في جامعه عن الصحاح، و نكتفي بالقليل من الكثير منها.

روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص قال: لمّا نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعالَوا نَدْعُ أَبْناءَنا وأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنَا وَنِساءَكُمْ ...﴾ الآية، دعا رسول الله ﷺ عليّاً، وفاطمة ، وحسناً، وحسيناً، فقال: «اللّهمّ هؤلاء أهلي».

وروى أيضاً عن أُمّ سلمة ـ رضي الله عنها ـ: أنّ هذه الآية نزلت في بيتي: ﴿إنّما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجسَ أَهْلَ البيتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا﴾ .

قالت: وأنا جالسة عند الباب، فقلت: يا رسول الله، ألستُ من أهل البيت؟ فقال: إنّك إلى خير، أنت من أزواج رسول الله. قال: وفي البيت رسول الله،

١ـ حديث مستفيض، رواه الخطيب في تاريخه: ١٤/ ٣٢١، والهيثمي في مجمعه: ٧/ ٢٣٦.

٢ـ حديث متواتر أخرجه مسلم في صحيحه والدارمي في فضائل القرآن وأحمد في مسنده: ٢/ ١١٤ وغيرهم.

وعليّ، وفـاطمة، وحسـن ، وحسين، فجلّلهم بكسـائه وقـال: «اللّهمّ هـؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً».

وروى أيضاً عن أنس بن مـالك: أنّ رسول الله ﷺ كان يمرُّ بباب فاطمة إذا خرج إلى الصلاة حين نـزلت هذه الآية قـريباً من ستة أشهر، يقـول: «الصلاة أهل البيـت»: ﴿إنّما يُـريدُ اللهُ لِيُـذهِـبَ عَنكُمُ الـرِّجسَ أَهْلَ البيـتِ ويُطَهِّـرَكُمْ تَطْهِيرا﴾.

وروى مسلم عـن زيد بن أرقـم قال: قـال يـزيد بن حيّـان : انطلقت أنـا وحصين بن سبرة وعمـر بن مسلم، إلى زيد بـن أرقم ، فلمّـا جلسنـا إليه قـال له حصين: لقـد لقيت يا زيـد خيراً كثيراً، رأيت رسـول الله ﷺ ، وسمعت حـديثه، وغـزوت معه، وصلّيت خلفـه، لقـد لقيت يا زيـد خيراً كثيراً، حـدّثنا يـازيد مـا سمعت من رسول الله ﷺ؟

قال: يـا ابن أخي والله، لقد كبر سنّي، وقـدم عهدي، فما حدّثتكم فـاقبلوا وما لا فلا تكلّفونيـه. ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينـا خطيباً بماء يدعى خمّاً، بين مكّة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر ثم قال:

«أمّا بعد، ألا أيّها الناس، إنّما أنا بشر ، يوشك أن يأتيني رسول ربّ فأُجيب، وأنـا تـارك فيكم ثقلين ، أوّلهما كتـاب الله فيـه الهدى والنور، فخـذوا بكتـاب الله واستمسكوا به ـــ فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه، ثمّ قال:ـ وأهـل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي».

فقلنـا: من أهل بيتـه؟ نسـاؤه؟ قـال: وأيم الله، إنّ المرأة تكـون مع الـرجل العصر من الدهـر ، ثمّ يطلّقها فترجع إلى أبيها وقـومها، أهل بيته أصلـه وعصبته

الذين حرموا الصدقة بعده (١).

٣ـ روى المحدّثون عن النبيّ الأكرم أنّه قال: «إنّما مثل أهل بيتي في أُمّتي، كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق» (٢).

فشبّه ـ صلوات الله عليه وآله ـ أهل بيته بسفينة نوح في أنّ من لجأ إليهم في الدين فأخذ أُصوله وفروعه منهم نجا من عذاب النار، ومن تخلّف عنهم كان كمن آوى يوم الطوفان إلى جبل ليعصمه من أمر الله غير أنّ ذاك غرق في الماء وهذا في الحميم.

فإذا كانت هذه منزلة علماء أهل البيت ﴿فأنّى تصرفون﴾؟

يقول ابن حجر في صواعقه: «ووجه تشبيههم بالسفينة: أنّ من أحبّهم وعظّمهم، شكراً لنعمة مشرّفهم وأخذاً بهدي علمائهم، نجا من ظلمة المخالفات. ومن تخلّف عن ذلك، غرق في بحر كفر النعم، وهلك في مفاوز الطغيان» (٣).

١ـ لاحظ فيما نقلناه من الأحاديث، جامع الأصول: ١/ ١٠٠ـ١٠٣ الفصل الثالث، من الباب الرابع.

٢ـ الحاكم: المستدرك: ج٢/ ١٥١، السيوطي: الخصائص الكبرى: ٢/ ٢٦٦ وللحديث طرق ومسانيد كثيرة من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ٩/ ٢٧٠ـ٢٩٣.

٣ـ الصواعق: ١٩١ الباب ١١. يقول سيدنا شرف الدين في مراجعاته:

إلاّ أنّي مسائل ابن حجر أنّه إذا كان هذا مقام أهل البيت، فلماذا لم يأخذ هو بهدي أئمتهم في شيء من فروع الدين وعقائده، ولا في شي من علوم السنّة والكتاب ولا في شيء من الأخلاق والسلوك والآداب؟ ولماذا تخلّف عنهم، فأغرق نفسه في بحار كفر النعم، وأهلكها في مفاوز الطغيان؟!.

عصمة الإمام في الكتاب:

وممّا يدلّ على عصمة الإمام على وجه الاطلاق قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء/ ٥٩).

والاستدلال مبنيّ على دعامتين:

١ـ إنّ الله سبحانه أمر بطاعة أولي الأمر على وجه الاطلاق، أي في جميع الأزمنة والأمكنة وفي جميع الحالات والخصوصيات، ولم يقيّد وجوب امتثال أوامرهم ونواهيهم بشيء كما هو مقتضى الآية.

٢ـ إنّ من البديهي أنّه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ﴿ولا يَرضىٰ لعبادِهِ الكُفرَ﴾ (الزمر/ ٧).

من غير فرق بين أن يقوم به العباد ابتداءً من دون تدخّل أمر آمر أو نهي ناهٍ، أو يقومون به بعد صدور أمر ونهي من أُولي الأمر.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين: وجوب إطاعة أُولي الأمر على وجه الاطلاق وحرمة طاعتهم إذا أمروا بالعصيان، وأن يتّصف أُولو الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الاطلاق، بخصوصية ذاتية وعناية إلهية ربّانية، تصدّهم عن الأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة. وليس هذا إلاّ عبارة أُخرى عن كونهم معصومين، وإلاّ فلو كانوا غير واقعين تحت العناية، لما صحّ الأمر بإطاعتهم على وجه الاطلاق ولما صحّ الأمر بالطاعة بلا قيد وشرط. فيستكشف من اطلاق الأمر بالطاعة اشتمال المتعلّق على خصوصية تصدّه عن الأمر بغير الطاعة.

هذه الآية تدل على عصمة من أمر الله بطاعتهم ولا تحدد مصداق المعصوم الواجب طاعته. ولكن اتفقت الأُمّة على عدم عصمة غير النبي والأئمة الاثني عشر، فلا محيص عن انطباقه عليهم لئلاّ تخلو الآية عن المصداق.

وممّن صرّح بدلالة الآية على العصمة الإمام الرازي في تفسيره ويطيب لي أن أُذكر نصّه حتى يمعن فيه من يعشق الحقيقة قال:

«إنّ الله تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع، لابدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهيٌ عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحدبالاعتبار الواحد، وأنّه محال فثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم وثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ ، فثبت قطعاً أنّ أُولي الأمر المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصوماً» (١).

تمّ بيد مؤلّفه الفقير إلى رحمة الله جعفر السبحاني ابن الفقيه الشيخ محمد حسين التبريزي ـ قدّس الله سرّه ـ نحمده سبحانه ونشكره

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

١ ـ مفاتيح الغيب: ١٠/ ١٤٤.

الفهارس

* فهرس مصادر الكتاب
* فهرس الموضوعات

فهرس مصادر الكتاب

ـ نبدأ تبرّكاً بالقرآن الكريم.

(حرف الألف)

١ـ الاثنا عشرية وأهل البيت: محمد جواد مغنية (م ١٤٠٠ هـ).

٢ـ احقاق الحق: الشهيد السيد نور الله الحسيني التستري (م ١٠٩١هـ) المكتبة الإسلامية، طهران.

٣ـ أحكام القرآن: الجصاص: أحمد بن علي الرازي (٣٠٥ ـ ٣٧٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٤ـ الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة (م ١٣٩٦ هـ) طبع مصر.

٥ـ أخبار اصبهان: أبو نعيم الاصفهاني: أحمد بن عبد الله (م ٤٣٠ هـ)، منشورات جهان، طهران.

٦ـ ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري: القسطلاني: أبو العباس: أحمد بن محمد (٨٥١ ـ ٩٢٣هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٧ـ الأرض والتربة الحسينية: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥ـ ١٣٧٣هـ) ملحق بكتاب «الوضوء» لنجم الدين العسكري، دار التأليف.

٨ ـ أُسد الغابة: ابن الأثير: علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (م ٦٣٠هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٩ـ أسماء الصحابة الرواة: ابن حزم الأندلسي: أبو محمد: علي بن أحمد (٣٨٤ـ ٤٥٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤١٢ هـ.

١٠ـ الاصابة: ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

١١ـ أصل الشيعة وأُصولها: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥ـ ١٣٧٣ هـ) مطبعة العرفان، صيدا ـ ١٣٥٥ هـ.

١٢ـ أُصول الدين: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (م ٤٢٩ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤٠١ هـ.

١٣ـ الأصل في الأشياء ... لكن المتعة حرام: السائح علي حسين (المعاصر)، دار قتيبة، دمشق ١٤٠٨ هـ.

١٤ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (٦٩١ـ ٧٥١ هـ) دار الجيل، بيروت.

١٥ـ أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين العاملي (م ١٣٧١ هـ) دار التعارف، بيروت.

١٦ـ اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان: ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (٦٩١ ـ ٧٥١ هـ) تحقيق محمد حامد الفقي من علماء الأزهر، دار المعرفة، بيروت.

١٧ـ الأمالي: الصدوق: محمد بن بابويه القمّي (م ٣٨١ هـ) المكتبة الإسلامية، طهران.

١٨ـ الأمالي: المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (م٤١٣ هـ) قم المقدسة ـ ١٤٠٤ هـ.

١٩ـ الإمامة والسياسة: ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم الدينوري (م ٢٧٦ هـ) مطبعة مصطفى محمد، مصر.

٢٠ـ الأموال: الحافظ أبو عبيد: سلام بن القاسم (م ٢٢٤ هـ) دار الحداثة، بيروت ـ ١٤٠٨ هـ.

٢١ـ الانتصار: الشريف المرتضى: علي بن الحسين (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ)

أُفست منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، عن منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ـ ١٣٩١ هـ.

٢٢ـ أنساب الأشراف: البلاذري: أحمد بن يحيى (م ٢٧٩ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ ١٣٩٤ هـ.

٢٣ـ أوائل المقالات: المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (م ٤١٣هـ) مكتبة الحقيقة، تبريز ـ ١٣٧١ هـ.

(حرف الباء)

٢٤ـ بحار الأنوار: العلاّمة: محمد باقر المجلسي (م ١١١٠ هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٢٥ـ بداية المجتهد: ابن رشد القرطبي: محمد بن أحمد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٢٦ـ بلوغ المرام: ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ) دار النهضة، مصر.

(حرف التاء)

٢٧ـ التاج: أبو عثمان: عمرو بن بحر الجاحظ (م ٢٥٥هـ) تحقيق أحمد زكي باشا.

٢٨ـ تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي: أحمد بن علي (م ٤٦٣ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٩ـ تاريخ الخلفاء: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١ هـ) مطبعة المدني، القاهرة ـ ١٣٨٣ هـ.

٣٠ـ تاريخ الطبري (تاريخ الأُمم والملوك): محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٣١ـ تـاريخ اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقـوب (من علماء القـرن الثالث الهجـري) المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف ـ ١٣٨٤ هـ.

٣٢ـ تحف العقول: الحرّاني: الحسن بن علي (من أعلام القرن الرابع الهجري) مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ ١٣٩٤ هـ.

٣٣ـ تذكرة الحفّاظ: أبو عبد الله: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣ـ ٧٤٨ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٣٤ـ تذكرة الخواص: سبط ابن الجوزي: أبو المظفر: يوسف بن فرغلي بن عبد الله البغدادي (٥٨١ـ ٦٥٤هـ) مؤسسة أهل البيت، بيروت ـ ١٤٠١ هـ.

٣٥ـ تطهير الجنان: ـ ملحق بكتاب الصواعق المحرقة ـ: أحمد بن حجر الهيتمي المكي (٨٩٩ ـ ٩٧٤ هـ) القاهرة ـ ١٣٨٥هـ.

٣٦ـ تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): أبو الفداء: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (م ٧٧٤هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٣٧ـ تفسير البرهان: السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني التوبلي البحراني (م ١١٠٧ هـ) قم المقدسة ـ ١٣٧٥هـ.

٣٨ـ تفسير جامع أحكام القرآن: القرطبي: أبو عبد الله: محمد بن أحمد الأنصاري (م ٦٧١هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٥هـ.

٣٩ـ تفسير الدر المنثور: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٤٠ـ تفسير الخازن: الشيخ علاء الدين محمد البغدادي، طبع القاهرة.

٤١ـ تفسير روح البيان: الشيخ إسماعيل حقي البروسوي (م ١١٣٧ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.

٤٢ـ تفسير روح المعاني: الآلوسي: أبو الفضل: شهاب الدين السيد محمود البغدادي (م١٢٧٠هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٤٣ـ تفسير الطبري (جامع البيان): محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠ هـ) دار المعرفة، بيروت.

٤٤ـ تفسير القاسمي (محاسن التأويل): محمد جمال الدين القاسمي (١٢٨٣ـ ١٣٣٢ هـ) دار الفكر، بيروت.

٤٥ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): محمد بن عمر الخطيب الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٤٦ـ تفسير الكشاف: الزمخشري: محمود بن عمر (٤٦٧ـ ٥٣٨ هـ) دار المعرفة ، بيروت.

٤٧ـ تفسير مجمع البيان: الفضل بن الحسن الطبرسي (٤٧١ـ ٥٤٨ هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٨هـ.

٤٨ـ تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي، دار احياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٤٩ـ تفسير المنار: محمد رشيد رضا (م ١٣٥٤ هـ) دار المنار، مصر ـ ١٣٧٣هـ.

٥٠ـ تفسير النسفي ـ المطبوع في هامش تفسير الخازن ـ ،طبع القاهرة، مصر.

٥١ـ تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان): المطبوع في هامش تفسير الطبري : الحسن بن محمد بن حسين القمّي، دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٠ هـ.

٥٢ ـ تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك: جلال الدين السيوطي (م ٩١١ هـ) دار الفكر، بيروت.

٥٣ـ التهذيب: الشيخ الطوسي: محمد بن الحسن (٣٨٥ـ٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران ـ ١٣٩٠هـ.

٥٤ـ تهذيب التهذيب: العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٤ هـ.

٥٥ـ تهذيب الكمال: جمال الدين أبي الحجّاج يوسف المزّي (٦٥٤ ـ ٧٤٢ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٥٦ـ تهذيب اللغة: الأزهري: تحقيق عدّة من الفضلاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(حرف الثاء)

٥٧ـ الثقات: محمد بن حبّان بن أحمد التميمي (م ٣٥٤ هـ) دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ـ ١٣٩٣ هـ.

(حرف الجيم)

٥٨ـ جامع الأُصول: ابن الأثير الجزري: المبارك بن محمد (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٥٩ـ جامع المسانيد: الخوارزمي: محمد بن محمود (٥٩٣ هـ ـ ٦٦٥ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٠ـ جواهر الكلام: الشيخ محمد حسن النجفي (م ١٢٦٦ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ ١٩٨١م.

(حرف الخاء)

٦١ـ الخراج: القاضي أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم (م ١٨٢ هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.

٦٢ـ الخصائص الكبرى: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمان (م ٩١١ هـ).

٦٣ـ الخصال: الشيخ الصدوق: محمد بن بابويه القمي (م ٣٨١ هـ) منشورات دار النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة ـ ١٤٠٣ هـ.

٦٤ـ الخلاف: الشيخ الطوسي: محمد بن الحسن (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) دار الكتب العلمية، قم المقدسة.

(حرف الدال)

٦٥ـ الدرة المضيئة: السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي (م ٧٥٦ هـ).
٦٦ـ دروس وفتاوى في الحرم المكي: محمد بن صالح العثيمين.
٦٧ـ دلائل الصدق: الشيخ محمد حسن المظفر (م ١٣٧٥ هـ) مكتبة بصيرتي، قم المقدسة ـ ١٣٩٥ هـ.
٦٨ـ ديوان ابن الرومي: أبو الحسن: علي بن العباس بن جريج (م ٢٨٣ هـ) تحقيق كامل الكيلاني، طبعة مصر ـ ١٩٢٤ م.

(حرف الراء)

٦٩ـ الرجال: أبو عمرو الكشي (من علماء القرن الرابع الهجري) مؤسسة الأعلمي، كربلاء ـ العراق.
٧٠ـ الرجال: النجاشي: أحمد بن علي (٣٧٢ـ٤٥٠ هـ) بيروت ـ ١٤٠٩ هـ.
٧١ـ رحمة الأُمّة في اختلاف الأئمّة: محمد بن عبد الرحمان الدمشقي.
٧٢ـ الرسائل: الجاحظ: أبو عثمان: عمرو بن بحر (م ٢٥٥ هـ) طبع مصر.
٧٣ـ الرسائل: الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ (١٣٢٠ـ١٤٠٩ هـ) مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة ـ ١٣٨٥ هـ.
٧٤ـ الرياض النضرة: محب الدين الطبري: أحمد بن عبد الله (٦١٥ـ ٦٩٤ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

(حرف السين)

٧٥ـ سبل السلام في شرح بلوغ المرام: محمد بن إسماعيل الصنعاني (١٠٥٩ ـ ١١٨٢ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٩ هـ.
٧٦ـ السجود على الأرض: العلاّمة علي الأحمدي (المعاصر)، مؤسسة في طريق الحق، قم المقدسة.

٧٧ـ السرائر: ابـن ادريس الحلي: أبو جعفـر: محمد بن منصور بن أحمد (م ٥٩٨ هـ) مؤسسـة النشر الإسلامي التابعـة لجماعة المدرسين، قم المقدسة ـ ١٤١٠هـ.

٧٨ـ السراج المنير: الخطيب الشربيني، دار المعرفة، بيروت.

٧٩ـ السنّة والشيعة: محمد رشيد رضا (م ١٣٥٤ هـ).

٨٠ـ السنن: ابن ماجة: محمد بن يـزيد القزويني (٢٠٧ـ ٢٧٥ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت ـ ١٣٩٥هـ.

٨١ـ السنن: أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ـ ٢٧٥) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٨٢ـ السنن: الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ ـ ٢٧٩ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٨٣ـ السنن: الدار قطني: علي بـن عمـر (٣٠٦ـ ٣٨٥ هـ) دار المعرفة، بيروت.

٨٤ـ السنن: الدارمي: عبد الله بـن عبد الرحمـان (١٨١ ـ ٢٥٥ هـ) دار احياء السنّة النبوية.

٨٥ـ السنن: النسـائي: أبـو عبـد الـرحمان: أحمد بن شعيـب (٢١٥ـ ٣٠٣ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

٨٦ـ السنـن الكبرى: البيهـقـي: أحمـد بـن الحسين (م ٤٥٨ هـ) دار المعرفـة، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٨٧ـ سير أعلام النبلاء: الذهبي: أبو عبد الله: شمس الدين محمد بن أحمد (٦٧٣ـ ٧٤٨ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤٠٩ هـ.

٨٨ـ السيرة الحلبيـة: الحلبي: برهـان الديـن علي بن إبراهيـم (م ١٠٤٤هـ) المكتبـة الإسلامية، بيروت.

٨٩ـ سيرتنـا وسنّتنا: العلاّمـة عبـد الحسين الأميني (١٣٢٠ـ١٣٩٠هـ) طبع النجف الأشرف.

٩٠ ـ السيرة النبوية: ابن هشام: عبد الملك بن أيوب الحميري (م ٢١٣ أو ٢١٨ هـ) دار التراث العربي، بيروت.

(حرف الشين)

٩١ـ الشرائع: المحقّق الحلّي: أبو القاسم جعفر بن الحسن (٦٠٢ـ ٦٧٦ هـ) دار الأضواء، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٩٢ـ شرح التجريد: علاء الدين علي بن محمد القوشجي (م ٨٧٩ هـ) طبعة حجر، تبريز، إيران ـ ١٣٠٧ هـ.

٩٣ـ الشرح الكبير ـ على هامش المغني ـ: أبو الفرج عبد الرحمان بن قدامة المقدسي (م٦٨٢ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٩٤ـ شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ هـ) دار احياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٣٧٨ هـ.

(حرف الصاد)

٩٥ـ الصحيح: البخاري: محمد بن إسماعيل (١٩٤ ـ ٢٥٦ هـ) مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر ـ ١٣١٤ هـ.

٩٦ـ الصحيح: مسلم بن الحجاج القشيري (م ٢٦١ هـ). مؤسسة عز الدين، بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

٩٧ـ صفة الصفوة: أبو الفرج ابن الجوزي (٥١٠ ـ ٥٩٧ هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٩٨ـ الصواعق المحرقة: أحمد بن حجر الهيتمي المكي (٨٩٩ ـ ٩٧٤ هـ) مكتبة القاهرة، مصر ـ ١٣٨٥ هـ.

(حرف الضاد)

٩٩ ـ الضعفاء والمتروكين: النسائي: أحمد بن علي بن شعيب (٢١٥ ـ ٣٠٣ هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

(حرف الطاء)

١٠٠ـ الطبقات الكبرى: محمد بن سعد (م ٢٣٠ هـ) دار صادر، بيروت ـ ١٣٨٠هـ.

(حرف العين)

١٠١ـ عمدة القارئ: العيني: محمود بن أحمد الحنفي، طبع مصر.

(حرف الغين)

١٠٢ـ الغدير: العلاّمة عبد الحسين أحمد الأميني (١٣٢٠ ـ ١٣٩٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٣٨٧ هـ.

(حرف الفاء)

١٠٣ـ الفتاوى الكبرى: أحمد بن تيمية (٦٦١ـ ٧٢٨هـ) دار القلم، بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

١٠٤ـ فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر: شهاب الدين أحمد العسقلاني (م ٨٥٢ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٥ـ فتوح البلدان: البلاذري: أحمد بن يحيى (م ٢٧٩ هـ) المكتبة التجارية الكبرى، مصر ـ ١٩٥٩ م.

١٠٦ـ فجر الإسلام: أحمد أمين المصري (م ١٣٨٨ هـ)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

١٠٧ـ فقه الشيعة الإمامية ومواضع الخلاف بينه وبين المذاهب الأربعة: الدكتور علي السالوس، مكتبة ابن تيمية، الكويت ـ ١٣٩٨هـ.

١٠٨ـ الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمان الجزيري، دار احياء التراث العربي، بيروت.

١٠٩ـ الفقه على المذاهب الخمسة: محمد جواد مغنية (م ١٤٠٠ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٧٩م.

(حرف القاف)

١١٠ـ القاموس: الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (٧٢٩ـ٨١٦هـ) القاهرة ـ ١٣٣٣ هـ.

١١١ـ قرب الإسناد: الحميري القمي: عبد الله بن جعفر (من أعلام القرن الثالث الهجري) مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

(حرف الكاف)

١١٢ـ الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران ـ ١٣٩٧ هـ.

١١٣ـ الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري: محمد بن محمد (م ٦٣٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

١١٤ـ كنز العمال: المتقي الهندي (م ٩٧٥ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤٠٥هـ.

(حرف اللام)

١١٥ـ لسان العرب: العلاّمة ابن منظور: محمد بن مكرم (٦٣٠ـ ٧١١ هـ) قم المقدسة ـ ١٤٠٥ هـ.

(حرف الميم)

١١٦ـ مجمع الزوائد: الهيثمي: علي بن أبي بكر (٧٣٥ ـ ٨٠٧ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٢ هـ.

١١٧ـ محاضرات الأُدباء: الراغب الاصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد (م ٥٠٢ هـ) جمعية المعارف، القاهرة ـ ١٣٠٥ هـ.

١١٨ـ المحلّى: ابن حزم الأندلسي: محمد علي بن أحمد بن سعيد (م ٤٥٦ هـ). دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١١٩ـ مختصر تاريخ دمشق: ابن منظور: محمد بن مكرم (٦٣٠ ـ ٧١١ هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٤ هـ.

١٢٠ـ مسائل فقهية: السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي (م ١٣٧٧ هـ) منظمة الاعلام الإسلامي، طهران ـ ١٤٠٧ هـ.

١٢١ـ المستدرك: الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله (م ٤٠٥ هـ) دار المعرفة، بيروت.

١٢٢ـ المسند: أحمد بن حنبل (م ٢٤١ هـ) دار الفكر، بيروت.

١٢٣ـ مشكل الآثار: أبو جعفر الطحاوي: أحمد بن محمد الأزدي (٢٣٩ ـ ٣٢١ هـ) ٧ مجلدات من مخطوطات مكتبة فيض الله شيخ الإسلام، استنبول، وقد طبع ٤ أجزاء منه في حيدر آباد.

١٢٤ـ المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (م ٧٧٠ هـ) تصحيح محمد محي الدين عبد الحميد المدرس بالجامع الأزهر، مصر ـ ١٣٤٧ هـ.

١٢٥ـ المصنّف: أبو بكر بن أبي شيبة (م ٢٣٥ هـ).

١٢٦ـ المصنّف: عبد الرزاق همام الصنعاني (١٢٦ ـ ٢١١ هـ) تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، دار الكتب السلفية، القاهرة.

١٢٧ـ معاني الأخبار: الصدوق: محمد بن بابويه القمي (م ٣٨١ هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.

١٢٨ـ مع الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر: لطف الله الصافي (المعاصر) دار القرآن الكريم، قم المقدسة ـ ١٤٠٩ هـ.

١٢٩ـ المغني: عبد الله بن قدامة (٥٤١ ـ ٦٢٠ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١٣٠ـ مفاهيم القرآن: الشيخ جعفر السبحاني (تولد ١٣٤٧ هـ مؤلّف الكتاب) قم المقدسة ـ ١٤٠٤ هـ.

١٣١ـ مفتاح الكرامة: محمد جواد العاملي ١٢٢٨، مطبعة الشورى، مصر.

١٣٢ـ المفردات: الراغب الاصفهاني: الحسين بن محمد (م ٥٠٢ هـ) مطبعة الميمنية، القاهرة ـ ١٣٢٤ هـ.

١٣٣ـ مقاتل الطالبيين: أبو الفرج الاصفهاني (٢٨٤ـ ٣٥٦ هـ) مؤسسة دار الكتاب، قم المقدسة.

١٣٤ـ مقاييس اللغة: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥ هـ) القاهرة ـ ١٣٦٦ هـ.

١٣٥ـ المقدمة: عبد الرحمان بن محمد بن خلدون (م ٨٠٨ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٣٩٨ هـ.

١٣٦ـ مناقب آل أبي طالب: ابن شهر آشوب: محمد بن علي السروي المازندراني (٤٨٨ ـ ٥٨٨ هـ) المطبعة العلمية، قم المقدسة.

١٣٧ـ المواقف: القاضي عضد الدين عبد الرحمان الإيجي (م ٧٥٦ هـ) مطبعة السعادة، مصر ـ ١٣٢٥ هـ.

١٣٨ـ الموطأ: مالك بن أنس (م ١٧٩ هـ) دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

١٣٩ـ ميزان الاعتدال: أبو عبد الله: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣ـ ٧٤٨ هـ) دار المعرفة، بيروت.

(حرف النون)

١٤٠ـ النص والاجتهاد: السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي (م ١٣٧٧ هـ) المجمّع الثقافي لمنتدى النشر، النجف الأشرف ـ١٣٧٥ هـ.

١٤١ـ نظام الطلاق في الإسلام: أحمد محمد شاكر (م ١٣٧٧ هـ) دار الطباعة القومية ـ ١٣٨٩ هـ.

١٤٢ـ النهاية في غريب الحديث: ابن الأثير: مبارك بن محمد الجزري (م ٦٠٦هـ) مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة ـ ١٤٠٥هـ.

١٤٣ـ نهاية الاقدام: الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (م ٥٤٨ هـ) تحقيق «الفرد جيوم»، طبع مصر.

١٤٤ـ نهج البلاغة: جمع الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٤هـ) بيروت ـ ١٣٨٧هـ.

١٤٥ـ نيل الأوطار: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (١١٧٢ ـ ١٢٥٥ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

(حرف الهاء)

١٤٦ـ هدى الساري لفتح الباري (مقدمة شرح صحيح البخاري): ابن حجر العسقلاني (م ٨٥٢ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت.

(حرف الواو)

١٤٧ـ الوثائق السياسية: البروفسور محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

١٤٨ـ وسائل الشيعة: الحر العاملي: محمد بن الحسن (١٠٣٣ـ ١١٠٤ هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١٤٩ـ الوشيعة في نقض عقائد الشيعة: موسى جار الله، مكتبة الخانجي، مصر ـ ١٣٥٥هـ.

١٥٠ـ وفيات الأعيان: ابن خلّكان: أحمد بن محمد (٦٠٨ ـ ٦٨١ هـ) منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة ـ ١٣٦٤ هـ.

فهرس موضوعات الكتاب